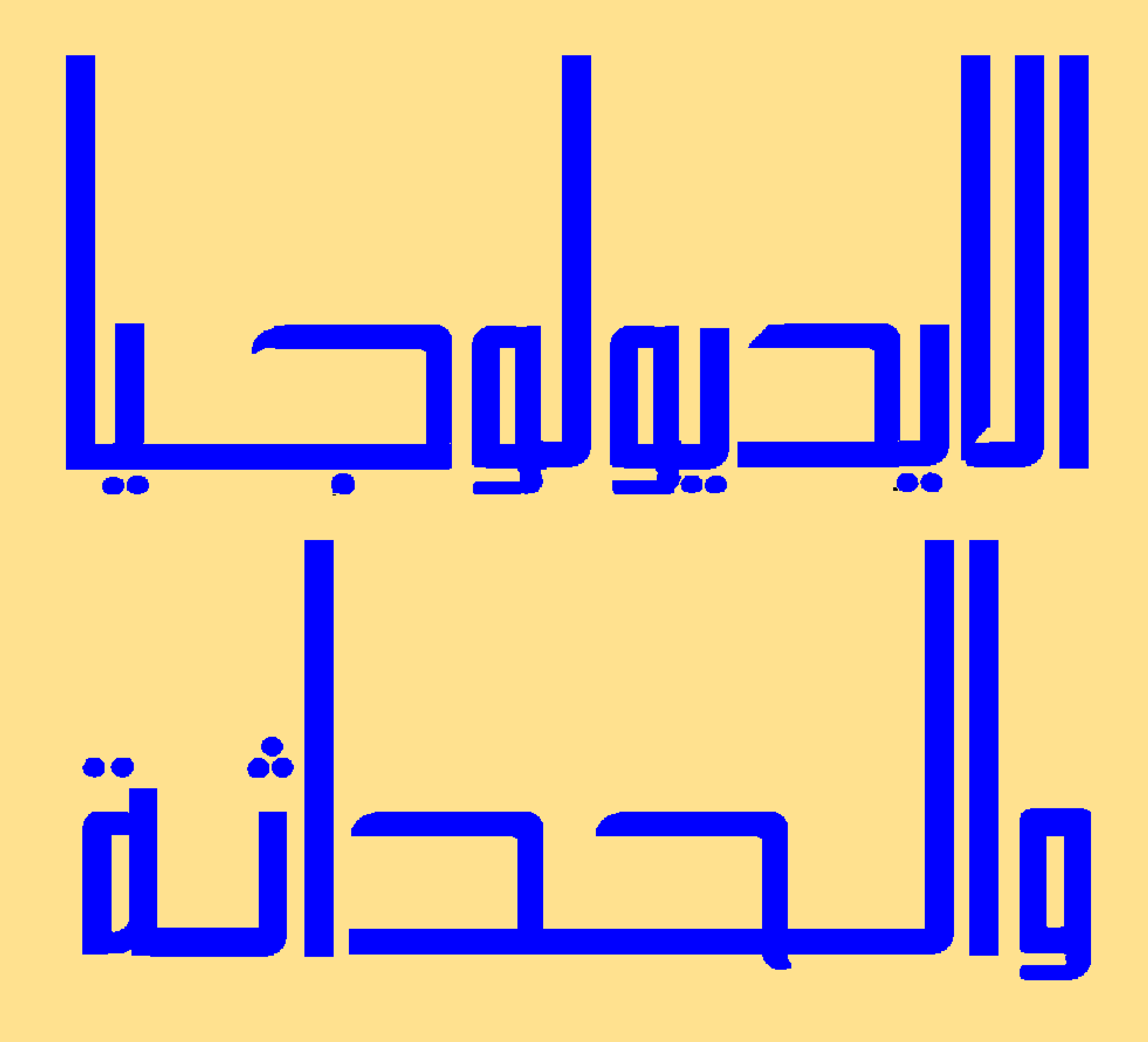
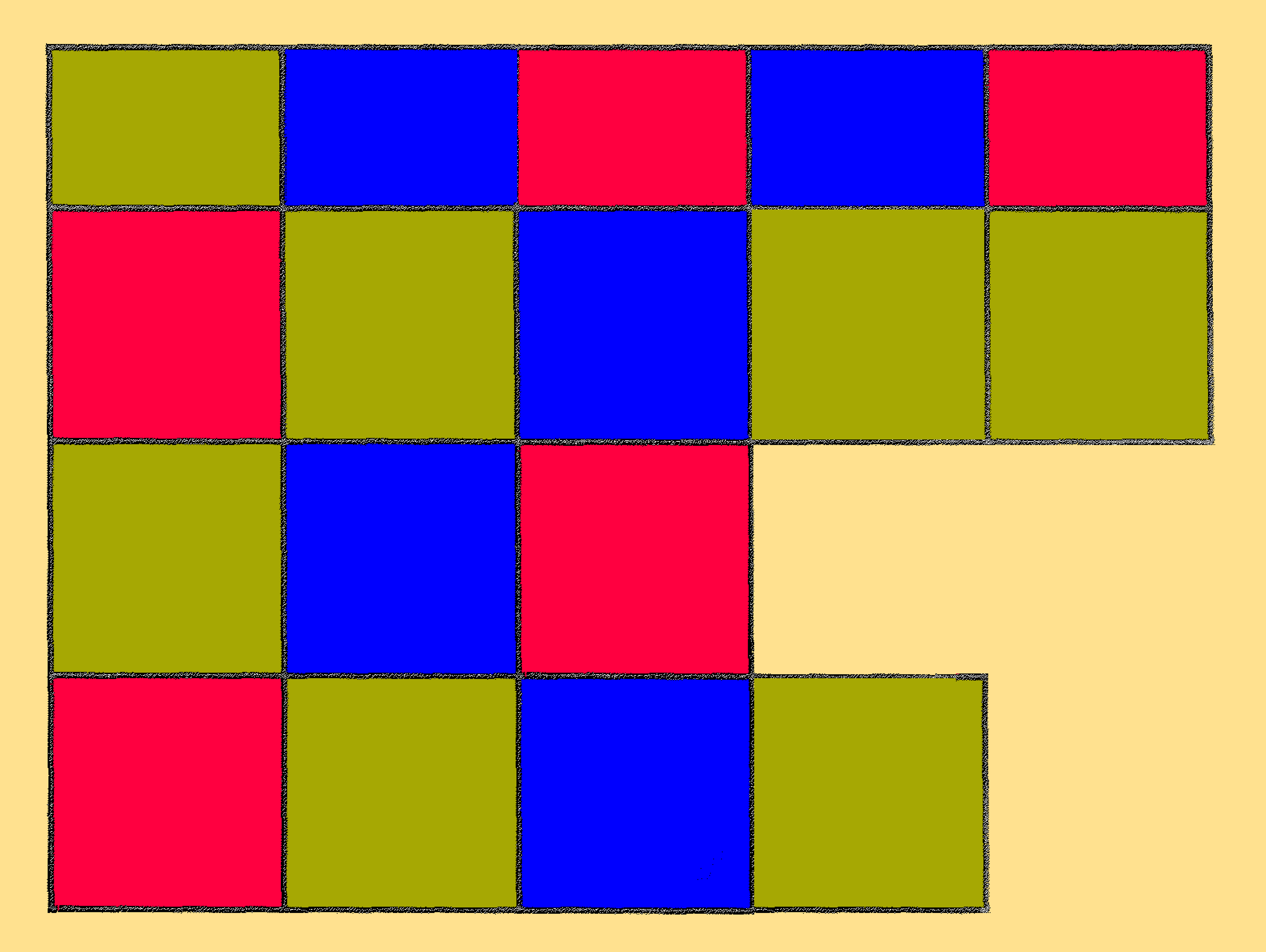








قراءات في الفكر العربي المعاصر





الايديولوجيا والحداثة

قراءات في الفكر العربي المعاصر


الايديولوجيا
والحداثة
قراءات في الفكر العربي المعاصر

سعيد بنسعيد


المركز الثقافي العربي

* الايديولوجيا والحداثة
* تأليف: سعيد بنسعيد
* الطبعة الأولى ـ ١٩٨٧

* الناشر: المركز الثقافي العربي
بيروت ـ لبنان * الدار البيضاء ـ المغرب.

I

عن الإيديولوجيا والحداثة في الفكر العربي المعاصر

تمثل أمام ناظري قارىء الفكر العربي المعاصر جملة من الألفاظ والمعاني التي انشغل بها المنتسبون الى هذا الفكر والمنخرطون في دائرة اهتمامه طيلة فترة زمانية تربو ، الآن ، على القرن ونصف القرن . في مراحل أولى كانت الصدارة لمفاهيم التمدن ، والترقي ، والتقدم ، واليقظة ، والانبعاث ، والنهضة ، والاصلاح والنظام وما شابه ذلك من معاني ، وفي مراحل ثانية متأخرة لا تعدو نصف القرن اكتسح المجال التداولي مفاهيم أخرى مثل التحرر الوطني أو بناء الدولة الوطنية ، وبناء الدولة القومية الكبرى ، والديمقراطية ، والعدالة الاجتماعية . وحقوق الانسان أو ما في معنى ذلك من الكلمات والألفاظ . . وكل لفظ من الألفاظ المذكورة يظهر في صورة زوج من الأزواج المفهومية : النهضة / الانحطاط ، التقدم / التأخر ، النظام / الفوضى ، اليقظة / الركود . . التحرر / الاستعمار ، الوحدة / التجزئة ، الديمقراطية / الحكم المطلق . . . الخ .

وهكذا يتبين لقارئنا عند كل صنف من أصناف المثقفين المعاصرين العرب قراءة للواقع العربي تشخص أعراض ذلك الواقع ، باعتباره واقعاً مريضاً معتلاً ، تشخيصاً مختلفاً عن تشخيص الصنف الآخر بل ومخالفاً له . يحكم المثقف السلفي بأن ما عليه المسلمون والعرب من سوء يرجع الى ابتعادهم عن النبع الصافي للدين بحسب ما هو عليه في قوته وبساطته فهم يتنكبون طريق « المحجة البيضاء » ولذلك فهم يضلون ويتوهون ، ويعميهم الجهل بأمور شريعتهم فتتقفل أبواب الاجتهاد في وجوههم ، ويتعسف الحكام فلا يقيمون للشورى الواجبة اعتباراً ويستبدون بالسلطة وينفردون بها فتكون لذلك عاقبة ضرورية وهي نزول الفساد الذي هو سبب

الفوضى والركود والتأخر وكافة الشرور المماثلة التي لا سبيل الى طرحها جانباً من أجل معاودة السير والرجوع الى ما كان عليه السلف لا من فضل وعلم فقط ، بل ومن قوة مجد أيضاً ، لا سبيل الى ذلك الا بالتقرير بوجوب الاصلاح .

ويرى المثقف القومي أن مرد شرور العرب كلها يرجع الى ما ابتلوا به من تمزيق وتفتيت أحدثها سيف الاحتلال العثماني المستبد والمتأخر من جهة أولى ، وعمل على تكريسها بل و « التقنين » لها الاستعمار الغربي : الفرنسي والاسباني والانجليزي والايطالي من جهة ثانية ، وبلغت معهما ارادة المتعاونين مع الاستعمار من الحكام العرب أقصى درجات السوء حين قبلت واقع « الدويلات » العربية الجديدة والتي هي بمثابة أعراض بترت من الجسد العربي الكبير فلم تكن الحدود المقامة ، بموجبها ، بين هذه « الدويلات » حدوداً بل كانت « جراحات » . كان العرب أمة عظيمة صانعة للحضارة ومبدعة في التاريخ البشري يوم كانت الأمة دولة واحدة كبرى ، واستحال العرب الى أشلاء وبقايا والى كم سالب لا يقام له أدنى اعتبار يوم أصبحت التجزئة ، التي فرضها المحتل العثماني والمستعمر الغربي والحاكم العربي المتواطىء ، واقعاً مقبولاً . واذن فلا سبيل الى انبعاث العرب بعثاً جديداً يعودون به الى سالف ما كانوا عليه من عهد زاهر فيتبؤون المكانة اللائقة بهم تحت الشمس ويتخلصون من الاستعمار ومن الصهيونية ومن التخلف ، لا سبيل الى ذلك كله الا سبيل الوحدة .

أما المثقف التاريخاني فيذهب الى غير ما ذهب اليه السلفي والقومي . فهو لا يرى في الاصلاح ولا في الوحدة شرطاً كافياً وضرورياً من أجل مجاوزة واقع التخلف العربي عن ركب الانسانية المتقدمة . فهو من جانب أول يقرره ضمناً أو صراحة ، بوجوب طرح الماضي ظهرياً ، حيث أنه لا فائدة ترجى من الماضي كله ولا جدوى يلتمسها المرء فيه متى كان يروم الانعتاق والتحرر من ربقة « التأخر التاريخي »، بل السبيل الوحيد الى ذلك هو استلهام درّس التقدم من العالم الغربي المتقدم والمتحرر الذي استطاع أن يصفي الحساب مع الكثير من الأوهام والأخطاء بما عرفه وعاشه من ثورات سياسية ، واجتماعية ، ومعرفية ، واقتصادية وايديولوجية . وهو من جانب ثان يحكم ، كنتيجة لما استخلصه من الدرس أعلاه ، بوجوب احداث النقلة الكيفية المأمولة على مستوى الثورة الايديولوجية لا كمقدمة وشرط ضروريين من أجل القفز فوق الواقع العربي السيء فقط بل من أجل اختصار المراحل الأخرى التي عاشتها المجتمعات الأخرى فعلياً وواقعياً .

ويستطيع القارىء الذي يروم تقصي كل نماذج المثقف العربي المعاصر وأصنافه، يستطيع أن يتبين « قراءات » أخرى عديدة ومختلفة للواقع العربي الواحد ومكامن الأزمة فيه . فهذا يرى أن

مرجعها يؤول الى غياب العدالة الاجتماعية وانعدام التوزيع العادل للثروات ، مما يتيح الفرص المتعادلة للعمل عن طريق الاندماج الاجتماعي الصحيح . وذاك يعزيها الى غياب الديمقراطية الحق التي تراعي حقوق « الأقليات » الدينية والطائفية وتسمح بـ « المشاركة » الفعلية في السلطة أو بمراقبتها على الأقل فتضفي بالتالي رعاية « حقوق الانسان » كاملة . وثالث لا يعرف للتأخر العربي سبباً آخر سوى انعدام اقتصاد وطني صلب ومتماسك وبناء تكنولوجي متقدم يمكن له ، عن طريق التكامل والتعاون الاقتصادي ـ التكنولوجي بين الدول العربية ، أن يتفتح بموجبها على أسباب التقدم والرخاء . . وبالتالي فإن لكل مثقف من هؤلاء المثقفين قراء « ته » للواقع العربي لأن لكل مثقف من النماذج المذكورة أو المشار اليها اشكاليته الخاصة به ولكل اشكالية مقوماتها وموجباتها : اشكالية المثقف القومي هي الـوحدة ، واشكـالية داعيـة التاريخـانية هي الثـورة الايديولوجية ، واشكالية السلفي هي الاصلاح (على نحو ما يحدد به المقصـود منه وبـه) ، واشكالية محب التقنية هي الثورة التكنولوجية . . الخ . .

ولكن القارىء يدرك ، مع اختلاف الاشكاليات وتعددها ، اجمـاعاً عـلى الحكم بسوء الواقع العربي المعاصر من جهة أولى وبلزوم الانفلات من ذلك السوء والتخلص منه من جهة ثانية . اجماع على عدم الرضا واجماع على وجوب التغيير وخلف هذين الاجمـاعين أو الاجمـاع الواحد المزدوج تثوي رغبة واحدة ويسكن هدف واحد . . ناظم واحد يقود الاشكاليات السالفة كلها حتى وان كانت تتزيا بأزياء متعددة وتتلون بألوان مختلفة . هذا الناظم هو القول بوجوب ولوج عالم الحداثة ، وسواء قلنا بوجوب تحديث الدين أو تجديد الفكر الديني بالأحرى ، أو حكمنا بلزوم تحديث الذهنية العربية ، أو رأينا تحديث الواقع السياسي العربي عن طريق توحيد أجزائه ، بل أشلائه ، فان التحديث في هذه الأحوال كلها يعبر عن عدم الرضا ويطرح في صورة الحل البديل عن الواقع المتردي الذي يغضب الكل له لأن الكل يؤمن ، ضمناً أو صراحة ، بعدم استئهال العرب للصورة المزرية التي هم عليها اليوم وهذا من جانب أول أو هو التحديث في شقه الأول . أما من جانب ثانٍ أو ما يعنيه التحديث في شقه الثاني فهو بتمثل أو استلهام الحداثة من صورة ما ، مرفوضة أو مقبولة ، من « ركب الانسانية المتقدمة » كما كتب وقيل كثيراً ، أي من العالم الغربي .

للمثقف العربي اذن صورته الخاصة للواقع العربي على النحو الذي « يرى » به ذلك الواقع أي يشخص أعراضه انطلاقاً من الاشكالية التي يفكر بموجبها ووفقاً لمنطقها وفي استجابة مـع مقتضياتها. ولكن « رؤيته » هذه يحددها شيء آخر أقل وضوحاً هذه المرة : وهو القراءة الأخرى التي يقوم بها للعالم « الآخر »، للعالم الغربي الأوروبي ، هو الكيفية التي يفسر بها نجاح وتفوق

ذلك العالم ـ وحيث أن الأمر يتعلق ، كما هو معروف وكما ألمحنا الى ذلك بدورنا ، بأنماط عدة من المثقفين العرب فان هنالك كيفيات عدة كذلك تشرح طبيعة التقدم الغربي وتفسر أسباب نجاحه وقوته . نوع من الجدل المستمر يقوم بين وعي الذات ووعي الآخر : وعي الآخر من خلال وعي الذات ، وفهم الذات من خلال وعي الآخر وادراكه . والنتيجة الطبيعية والمنتظرة هي أنه كما أن هنالك في أذهان المثقفين العرب ووعيهم صوراً متعددة ومختلفة للواقع العربي المعاصر ، وللتاريخ والثقافة العربيين فان هناك ، بالمقابل ، صوراً متعددة ومختلفة لهذه « الانسانية المتقدمة »، أي لهذا « الغرب » الذي يظل نموذجاً مقبولاً أو مرفوضاً في كله أو جزئه ، نموذجاً لعالم الحداثة المأمول ، للعالم المقبول كله أو جله أو بعضه فقط .

عرف العالم الغربي مجموعة من التحولات والتغيرات الحاسمة ابتداء من القرن السابع عشر وذلك في مستوى كل من المجتمع والفكر . تجلت التحولات في المستوى الأول في صورة الثورات السياسية والاجتماعية وكذا التحولات الاقتصادية والتجارية المصاحبة لها ، وذلك على نحو ما عرفته دول أوروبا الغربية بكيفية متفاوتة . وكانت التحولات التي تمت في المستوى الثاني في صورة الاكتشافات والمراجعات العلمية التي عاشتها في ميادين معرفية متعددة شملت الرياضيات والفيزياء والفلك خاصة فنتج عنها تغير كيفي في البنية المعرفية ابتداء من منتصف القرن الثامن عشر . هذا التغير الكيفي هو ما سيعكسه فلاسفة عصر الأنوار ومفكروه ، وسيتم التعبير عنه في أعلى مستويات التجريد امكاناً أي في مستوى الخطاب الايديولوجي . . كل كتابات جون لوك في بريطانيا وسبينوزا في هولندا ، وروسو وفولتير وديدرو وكوندرسيه في فرنسا ، كل آرائهم الاجتماعية النقدية ونظرياتهم في السياسة والتشريع تعبير ايديولوجي عن هذه الارادة الصلبة في رفض « القديم » في كل صوره وأشكاله : النظام القديم ، والعالم القديم ، والعلم القديم بل . . والانسان القديم أيضاً ودعوة على الاقبال على الجديد والحديث ، دعوة الى التحديث العام والشامل . ولذلك لم يكن من الغريب أن يحتدم الصراع وأن تشتد ضراوته ، في عصر الأنوار ، في مساحة الايديولوجيا ولم يكن من العجيب أن يصف هيجل ذلك الواقع بلغته الموغلة في التجريد بأنه واقع الصراع بين الخرافة والأنوار .

كيف « قرأ » المثقفون العرب واقع الصراع هذا بين « الخرافة والأنوار » ؟ .

ليس هذا السؤال مما يمكن الاجابة عنه في جمل قصيرة حاسمة بل ولا مما يمكن الاطمئنان فيه الى أحكام عامة و « جاهزة » كما يقال . ففضلاً عن كونه يستدعي معرفة الكيفيات الدقيقة التي تم بها (أو لم يتم) استيعاب « فكر الأنوار » لا منظوراً اليه ككل عام ومبهم بل ومأخوذاً في تفصيلاته وجزئياته ، من خلال نصوصه الكبيرة والنموذجية ومن خلال فهم (أو سوء فهم) آراء

رجالاته ، فضلاً عن ذلك كله فهو يستدعي تمثلاً واضحاً للتاريخ الغربي : لعلاماته البارزة والواضحة ولدروبه وسراديبه المظلمة على السواء . وهذه الأمور كلها ، وعلى نحو ما حاولنا توضيحه أعلاه ، تقتضي الغوص في الذات العربية ذاتها بهدف تبين موجهات « القراءة » للثقافتين العربية والغربية على السواء ، وللتاريخين الغربي والعربي على السواء كذلك . وليس لدينا بدورنا جواب واضح نطمئن اليه ولا طريق واضح فسيح نسلكه بل ولسنا ندعي القدرة على امتلاك أحدهما أو الآخر ولكننا نعتقد في نوع من أسلوب السلب الذي يحمل على الايجاب ويقود اليه .

عمد مختلف الدارسون الذين اهتموا بالفكر العربي المعاصر ، من العرب وغير العرب ، الى البحث في هذا الفكر واعمال سلاح النقد والتحليل فيه باعتباره يدور حول اشكاليات كبرى يمكن تحديدها والاحاطة بها ، بل ان العديد من هؤلاء الدارسين يرى أن هذا الفكر لا يتوزع في أكثر من اشكاليتين اثنتين يدور حولهما وهما : الاشكالية السلفية ، والاشكالية الليبرالية اذ اليهما يمكن أن ترتد أحاديث الوطنيين والقوميين ، والماركسيين ومن اليهم ، وعملاً بموجب أحكام هذه النظرة نشأ تقليد عند المؤرخين يقضي بترسيخ هذه « النمذجة » أو بتعديلها تعديلاً جزئياً يسيراً من جانب أول ويقضي ، من جانب ثان ، بلزوم تحليل كل من الاشكاليتين ومعالجتهما في ضوء الواقع السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي . تراكمت الدراسات والأبحاث الجامعية فوق بعضها وتعددت « الأنطولوجيات » والمجاميع ولكنها لم تفلح في كسر الطوق المضروب حولها ، طوق « النمذجة » النهائية والأحكام الكبرى التي لا تحتمل نقضاً ولا استئنافاً ، ولم تنجح بالتالي في قطع خطوة جديدة فعلية على درب المعرفة الواعية بالفكر العربي المعاصر ، ولم تتمكن من تحقيق تقدم ملموس نحو الوعي النقدي الحقيقي بالواقع الثقافي العربي الذي يجمع الكل على شجبه وادانته مع ذلك .

هذا الفشل الذي منيت به ، ولا تزال ، دراساتنا وأبحاثنا حول الفكر العربي المعاصر يستدعي منا جميعاً لزوم التحلي بالشجاعة العلمية الواجبة حتى ننعته بالفشل أولاً ونعلن عن وجوب اختيار طريق ثان غير الطريق الأول ثانياً . طريق يبعدنا عن الأحكام العامة « الجاهزة » لأنه يبتعد بنا عن معالجة الاشكاليات الكبرى المكرورة والمعادة في كتاباتنا وتحليلاتنا . لنقل انه طريق بدايته الأولى (الصعبة والمحفوفة بالأخطار والمزالق ، بل والتي قد تكون تنكباً عن الجادة الصائبة والتي لها فضيلة البداية على كل حال) هي العمل المخبري المضني والشاق ، العمل الذي أكاد أقول عنه انه عمل يدوي ، لأنه عمل يبتغي الحفر والتنقيب الدائبين ، الحفر والتنقيب في مكونات المفاهيم التي نتعامل بها في أحاديثنا وكتاباتنا ، تلك المفاهيم المتداولة في هذا « التراث

العصري » المنحدر الينا منذ أن دون رفاعة الطهطاوي ملاحظاته ومشاهداته في رحلته الباريزية الشهيرة . وكلنا يعرف كيف أن أخص ما يثير الإنتباه في الخطاب العربي المعاصر هو بروز المسألة السياسية أو المسائل التي ترتبط بها أو التي تدور في فلكها بروزاً واضحاً جلياً في هذا الخطاب . وسواء عددنا المفاهيم السياسية « المباشرة » مثل : التحرر ، والوحدة ، والديمقراطية ، أو ما كان منها يبدو مرتبطاً بالمجال الذهني والايديولوجي المجرد مثل : النظام ، والتقدم ، واليقظة ، والنهضة ، فنحن في كلتا الحالتين نرتبط بمسائل « السياسة » أو نرجع اليها على نحو أو على آخر . وفي الكتابة السياسية العربية المعاصرة ، بل وفي أحاديث الخطباء على المنابر، وفي ما تردده وسائل الاعلام يومياً ، وما نجده مسطراً في برامج المنظمات النقابية والسياسية . . في هذا كله يلاحظ المرء ورود مفاهيم تنتمي الى الحقل الدلالي السياسي ومنها مفاهيم : المواطن ، والوطن ، والأمة ، والديمقراطية ، والوحدة ، والحق في المشاركة والمعارضة . . هو بالتالي أمام مفاهيم لا يعدو الأمر فيها اما أن تكون منتهية اليه من تراثه العربي الاسلامي على نحو ما حفظته كتب اللغة وقواميسها وعلى نحو ما دونته مصنفات علم الكلام والتفسير والبلاغة والتاريخ ، وعلى نحو ما امتزج بالثقافة الشعبية أو « العامية ». فهو إذن مما يحمله بحكم عروبته وأرومته فلم ينل منها التاريخ ولا عوادي الزمن شيئاً . واما أنه أمام مفاهيم هي غريبة عن ثقافته ووجدانه بعيدة عن طبعه وعروبته ، فهي مما عصفت به « ريح الثورة الفرنسية » كما يقول أحد الدارسين العرب المعاصرين ، أي أنها مما ينتمي الى مرجعية مخالفة له هي مرجعية الفكر والمجتمع الغربيين في مرحلة محددة من مراحل تكونهما هي مرحلة العصر الكلاسيكي أو العصر الليبرالي . واما أن هذه المفاهيم ، أخيراً ، هي مما يكشف عن التداخل والتصادم بين دائرتين مرجعيتين مختلفتين وبين بنيتين متعارضتين ذهنياً ووجودياً : البنية الغربية الحديثة والبنية العربية على نحو ما انتهى اليه تشكلها في « عصر التدوين » وما كان عليه جمودها في « عصر الانحطاط » (اذا ما شئنا أن نستعير من محمد عابد الجابري بعض تعابيره الأثيرة) . كيفَ تَدَاوُلِ هذه المفاهيم وسبل استعمالها في الخطاب العربي المعاصر . . وما نعتناه قبل قليل بالوقفة « المخبرية » التي تنقب في المعاني التي تكتسبها هذه المفاهيم في التداول العربي المعاصر . ذاك ما يبدو لنا احدى البدايات الجديدة الممكنة في سلوك طريق جديد في قراءة الفكر العربي المعاصر .

ليس هذا الطريق بالبديل الوحيد ولا بالمطلق ، فهو أولاً خصم معاند للوحدة وللاطلاق معاً ، وهو ثانياً لا يقع « خارج » كل اشكالية ممكنة بل هو على العكس من ذلك يريد أن ينبه الى النظرية المدركة ادراكاً واعياً حتى لا يكون سجين « النظرية العفوية » وبالتالي يسقط فريسة مجموعة من الأغاليط والأوهام التي تنضاف الى قائمة طويلة من الأخطاء المعروفة . والاشكالية

التي لا يخفى انتماؤه اليها (هو لا يستطيع ذلك حتى وان ادعاه بالقول) هي التي أسلفنا التلميح اليها بالقول بأن الفكر العربي المعاصر يدور في فلك « المسألة السياسية » ويرتبط بها على أنحاء متنوعة . ولكن هذا القول لا يفيد الانفراد بطريق واضح المعالم بارز السمات . لنقل اننا نضع « علامة على طريق »، وهذا العمل ليس مما تكفي فيه جهود الفرد الواحد حتى وان انصرف اليه كلية ووقف كل كده وجهده عليه . ان الأمر ، من وجوه ، أشبه ما يكون بالفحص القاموسي الذي يستدعي تضافر جهود جماعية يبذلها كل من وجهة نظر العلم الذي يصدر عنه ، ويتطلب الأمر مقابلتها ببعضها البعض . وهكذا فلكل من عالم الاجتماع ، والعالم السياسي ، وعالم الاقتصاد ، ومؤرخ الفكر ، وعالم اللغة . . لكل اسهامه المأمول والمنتظر واضافته الايجابية .

حاولنا في بحثنا حول « المصطلح السياسي والحداثة » أن نجرب جزءاً يسيراً من هذا الطريق فكان عملنا المتواضع والمحدود عملاً أولياً تجريبياً محضاً . والعمل التجريبي لا يقبل المناقشة والتعديل فحسب بل هو يستدعيها استدعاء اذا ما شاء له صاحبه أن يتنفس وأن يحيا . واذا كنا قد حاولنا ممارسة عمل مخبري « تجريبي » تناول بالمجهر والمبضع معاً مفهومين من أكثر المفاهيم السياسية تداولاً في الاستعمال العربي المعاصر (مفهوما الأمة والوطن) فنحن أول من يدرك أن « العينة » المجرب عليها غير كافية وأنها لن تصبح « تمثيلية » إلا إن هي امتدت لتشمل مفاهيم أخرى ليست بالأقل تداولاً أو الأدنى اثارة للجدل في الحقل السياسي مثل الديمقراطية ، والوحدة ، والتحرر . . .

يمكن القول بتعبير آخر بأن استقصاء معنى الحداثة والتحديث ودلالاتها في الفكر العربي المعاصر يقتضي ، في هذا المعنى المذكور ، القيام باستقصاء شامل لأنماط الدلالة التي تتخذها المفاهيم المتداولة في الاستعمال العربي المعاصر استقصاء قوامه المقارنة والتحليل النقدي معاً . المقارنة مع ما تم في المهد الأول لهذه المفاهيم ، في المجتمع والفكر الغربيين الحديثين وما كان علامة على التحول الحاسم الذي تم بموجبه الانتقال من عالم العصور الوسطى الى عالم الأزمنة الحديثة ، ما كان شرحاً وتوضيحاً لتلك النقلة الهائلة التي ستصنع هذا العالم الجديد « المتقدم » الذي سيعجب به المثقف العربي منذ ثلاثينات القرن الماضي . والتحليل النقدي الذي يدرك ، سلفاً ، أن المثقف العربي يمتح من بئرين ويورد من منبعين : أولهما هو الثقافة العربية الكلاسيكية على النحو الذي تشكلت به خلال قرون عديدة من « التكون الايديولوجي ». وثانيهما هو البنية الفكرية « الكلاسيكية » وقد تمت صياغتها ابتداء من القرن السابع عشر والقرنين اللاحقين عليه . واذن فان الفحص الواعي هو الذي يقدر حق مقداره أشكال التداخل والتفاعل والتصارع التي تقوم ، في ذهن المثقف العربي ووجدانه ، بين المنظومتين . هو هذا الذي يكشف فيه عن

التوتر والتناقض الوجدانيين بين قوة الشعور بالانتماء الى تراث حضاري وثقافي يرجع الى العصور الوسطى والرغبة في الانخراط في المكتسبات الثقافية الليبرالية الانسانية والشمولية .

***

قد يرى القارىء في أقوالنا هذه ما يوشي بمشاركة ضمنية وشيئاً ما « عفوية » في الاشكالية التي تقضي بأولية العقلي والثقافي في عملية التحديث على الاجتماعي والاقتصادي . قد يبدو له في حديثنا ما يكشف عن انتماء ما الى تلك القراءة التي تحكم بأن « النقلة » التي عرفها العالم الغربي ابتداء من القرن السابع عشر يميزها احتلال الايديولوجي فيها مكان الصدارة. ولذلك فتكون النتيجة الطبيعية هي الموافقة على الرأي الذي يقضي بأن ما يسمح بولوج عالم الحداثة هو العمل على كل ما يساهم ، بكيفية أو بأخرى ، في تغيير الذهنيات المتحجرة وتحديثها . أي أن سبيل الانسان العربي الى الحداثة الحق ، في زماننا هذا ، هو الدعوة الى تحديث العقل العربي ذاته . والواقع أن هذا ما لا نرى سبيلاً الى انكاره ، بل ونحن لا نستطيع ذلك حتى وان نحن أردناه أو ادعيناه بالقول . أشياء كثيرة وعديدة تقنعنا بذلك وتحملنا على الاعتقاد فيه والقول به في الحياة اليومية للانسان العربي . يكفي المرء أن يلاحظ كيف أن وتيرة التطور التقني والعلمي وسرعتهما غدت أكبر بكثير مما كانت عليه عند مطلع القرن ، بل منذ عقود أربعة أو خمسة فحسب . هذه السرعة تعمل على تقليص المسافات واختصارها حيث يمكن الحديث عن ثورة تكنولوجية بل عن « انفجار تكنولوجي » على مستوى الاعلام ووسائل الاتصال حيث تتحول الصورة الحية الى سلاح يهاجم العقول في عقر دارها ويقوم بتبليغ قسري لعشرات من الرسائل والدروس ، ويعمل على ترسيخ مفاهيم وقيم لا تستقيم مع الواقع المعيش اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً . سلطة هائلة جبارة تعاضدها الأقمار الاصطناعية وأجهزة الرصد والالتقاط الواسعة الانتشار المتطورة باستمرار والمتناقض ثمنها والصغير حجمها باستمرار .

نعم لا سبيل الى انكار المشاكل المادية « التقليدية » التي يتخبط فيها الانسان العربي في مناطق شتى من هذا الوطن الفسيح الأرجاء . لا تزال مدن الصفيح في جل المدن العربية تطلع من الأرض كما تطلع منها الفطريات ، دون أن يتمكن أحد من الانتباه الى الكيفية التي يتم بها ظهورها كما تظهر البثور فوق صفحة الوجه العليل والجسم المريض . . ولا تزال نسبة الأمية مرتفعة والمرأة تعاني ، في مناطق شتى ، من تعسف الرجل وعقده النفسية فيما تتوالى اللقاءات والمؤتمرات والندوات والتوصيات حول تحرر المرأة ومشاركتها في التنمية القومية والحياة المدنية . . ولا تزال نسبة وفيات الأطفال مرتفعة توشي بضعف الرعاية الصحية ، بل وبانعدامها أحياناً كثيرة ، وتنم عن الجفاف وسوء التغذية . . ولا تزال مئات القرى تفتقر الى الانارة والمياه الصالحة للشرب ،

اضافة الى كونها لا ترتبط مع الحواضر الكبرى بالطرق المعبدة الا جزئياً وفي حالات قليلة . . كل هذا صحيح ، بل هو مجرد غيض من فيض ، واليه يجب أن تنضاف قائمة طويلة مضنية من مشكلات التعليم والتشغيل ، والبحث العلمي ومساهمة الجامعات في الحياة الثقافية والعملية معاً . . كل هذا صادق وحق ولكنه ، بالنظر الى مطلب التحديث ، لا يبلغ مع ذلك كله عمق الأشياء ولا يمس الجذر والأسس ولا يطال النواة الباطنة التي بها كانت المجتمعات « المتقدمة » كذلك والتي أمكن بواسطتها للعالم الغربي أن يقطع كلية ونهائياً مع أزمنة العصور الوسطى وأن يصنع عالمه الحديث ، ووجوده الحديث ، وانسانه الحديث . . وفي كلمة واحدة مع ما سمح له ويسمح له باقامة المجتمع المدني : رمز الحداثة الحق وعنوانها الفعلي .

لا نعتقد أننا نجانب الصواب متى حكمنا بأن المجتمع العربي لا يزال ، للأسف ، بعيداً عن الأخذ بأسباب المجتمع المدني . لا يزال المجتمع المدني أملاً وحلماً بعيد المنال وصعب التحقق ، أو لا نزال ، في نظرة أقل تشاؤماً ، نعاني من المخاض الطويل والعسير السابق على ولادته . ولعل أوضح العلامات وأبلغها في التعبير عن ذلك هو نظرة الانسان العربي ذاته الى أحد المقومات الأساسية الكبرى للمجتمع المدني وهي الديمقراطية : لا باعتبارها ممارسة سياسية عملية فحسب بل بحسبانها فكراً وسلوكاً لا ينتميان الى الحقل السياسي وحده ، بحسبانها صنو هذه الارادة القوية والرغبة الجارفة التي كانت تحرك رجال العصر الكلاسيكي (على حد تعبير فوكو) ومفكريه . ينظر الانسان العربي الى الديمقراطية باعتبارها مشكلة ، باعتبارها دائماً في حالة « أزمة »، بل لعبة لا فائدة فيها ما دامت « قواعد اللعبة » لا تراعى فيها ولا أحد يلتزم ، فعلياً ، باحترامها والعمل بها ؛ ولذلك فهو لا يستطيع أن يعيشها كواقع وأن يخوضها كمعركة . وأن يحياها باعتبارها ممارسة تعبر عن آدمية الانسان وتعلن عن خروجه من ليل العصور الوسطى الطويل والمدلهم .

يجمل بالمثقف العربي أن يعترف بأن جدية دعوى المثقف العربي التاريخاني تكمن ، بالضبط ، في كونها تُشير الى بعض علامات النقص الجوهرية التي تبعد المجتمع العربي عن المجتمع المدني . يبكي التاريخاني العربي غياب « الذهنية المدينية » مع انتشار المدن الكبرى المكتظة بالسكان فوق الرقعة الجغرافية الواسعة للوطن العربي ، والحال أن المدينة لا تقوم وتنهض بل ولا تكون الا بوجود الروح الديني أو الذهنية « المدينية »، الا بوجود عصب حياة المجتمع المدني الصحيح . . قوة النقلة التي أصبح بها لأوروبا العصر الليبرالي صورة ووجه غير اللذين كانا لها في العصور الوسطى ، تلك القوة لا تدرك الا في المستوى الايديولوجي ، ولذلك يظل تحديث الانسان والمجتمع العربيين مرتبطين بممارسة النقد الايديولوجي الفعلي والصحيح ، وأما شرط هذا القيام

فلا يطلب الا بتحديث العقل العربي ذاته . . لأسباب عديدة متشابكة تظل دعوى التاريخاني العربي في حاجة الى أن تفهم على وجهها الصحيح أولاً ، والى أن تعمق وتشذب وتنقح ثانياً ، وبالتالي أن تناقش نقاشاً نقدياً « حوارياً » . .

تحديث العقل العربي ذاته هو المعبر الوحيد الذي يملكه الانسان العربي لكي يلج عالم الحداثة ،لكي يعيش النهضة المأمولة التي ما فتىء يحلم بها منذ منتصف القرن الماضي .ولكن هذه النهضة ، التي هي وتحديث العقل العربي سيان ، لا تكون الا بتوسط طرف ثالث قوي وفاعل وهو التراث . قوي لأن العربي ما ينفك يعيش تراثه في استحضاره له فهو يتذكره ، أي يستعيده كمجموعة من الذكريات التي يفيض بها خزانه المعرفي والعاطفي . وفاعل ، لأنه يملأ على العربي كيانه ووجدانه فهو ملتصق به كجلده وبه تتلون رغباته وأذواقه وبأثره وتأثيره الدائمين يحيا ويفكر ويقرأ تجارب الآخرين ومعارفهم . لذلك كثر بين المثقفين العرب من ينادي بوجوب استلهام التراث في « معركة التنمية » آناً ، ومن يطالب بوجوب توظيف الجوانب الايجابية و « المضيئة » منه في حياتنا العملية وفي تصوراتنا السياسية آناً آخر. ولذلك نجد من يقرن التراث بـ « التجديد » ومن يرى في التعامل الإيجابي معه و«تنظيم العلاقة معه»علامة على النهضة وسبيلاً اليها في الوقت ذاته . . وهكذا يستطيع قارىء الفكر العربي المعاصر أن يتبين ، عند حملة هذا الفكر ودعاته من مختلف التيارات ، أن التراث لا يشكل موضوعاً من بين الموضوعات التي انشغل بها الفكر العربي المعاصر بل ربما وجب القول ، بالأحرى ، أنه يحتل في ذلك الفكر مكاناً محورياً . ان المثقف العربي ، منذ « عصر النهضة »،وسواء كان له بالأمر ادراك واضح أو لم يكن له ، فان لديه تصوراً ما للتراث (به يجيب عن السؤال الضمني : وما هو التراث اذن ؟) ، كما أن لديه قراءة ما للتراث وبالتالي فهو لا يملك الا أن يقف منه موقفاً معيناً : دقيقاً حيناً وملتبساً أحياناً عديدة ، جلياً آناً وغامضاً آناء كثيرة . هذا الموقف ، وتلك القراءة ، وذاك التصور . . كل ذلك يلتقي بمسألة الحداثة والتحديث ، ونحن نعتقد أننا قد عبرنا عن ذلك حين قلنا ، سابقاً ، بأن المثقف العربي يملك تصورين اثنين لكل من تاريخه الخاص به ولتاريخ « الانسانية المتقدمة » وأنه يصدر ، في تفكيره ووجوده ، عن دائرتين مرجعتين لأنه يقرأ في سجلين اثنين متمايزين . .

نحن في الواقع ، ازاء المثقفين العرب المعاصرين ، أمام نوعين من المفكرين في الحديث عن التراث : نوع أول يجتهد في القيام بقراءة التراث العربي الاسلامي اجتهاداً يقوم فيه ، من الناحية المنهجية ، بتجريب تقنيات المنهجية المعاصرة وتوظيف مكتسبات التحولات العلمية في مجال العلوم الانسانية . كما أنه يسعى ، من الناحية الايديولوجية ، الى الخروج بدروس أو مجموعة من الدروس من قراءة التراث (ومن ثم يكون الحديث عن النهضة ، التجديد ،

التحديث . . . . وما في هذا المعنى) فهو الى ذلك مضطر الى اصدار مجموعة من أحكام قيمة والى أن يأخذ بتصنيفات يوزع فيها التراث بين مذاهب وتيارات يوجهها الهاجس الايديولوجي أكثر مما يحكمها الهم المعرفي . وأما النوع الثاني فهو يعتقد ، خطأ ، أنه « يصفي الحساب » كلية مع التراث لا لشيء الا لأنه يقوم بإلغائه بنفس الكيفية التي يلغي بها الساحر في المجتمع « البدائي » خصمه من الوجود ، لا لشيء الا لأنه يدير له ظهره كلية ويقرر ، بلهجة قطعية جازمة أن باب الحداثة لا يفتح الا متى قمنا بإعمال فأس يجتث التراث من أساسه . . .

ليس من شأن هذا الحديث أن يعرض لمسألة المثقفين العرب والتراث ، فذاك مما يتطلب عملاً استقصائياً ودراسة مفردة ، ولكننا نود التنبيه مع ذلك الى وجوب الأخذ مأخذ الجدية هذه الآراء والمواقف التي تقرن الحداثة بالتراث أو التي ترى ، لأسباب تختلف باختلاف المواقع التي تصدر عنها ، أن النهضة والتحديث لا يكونان الا بمراعاة وسط ثالث ضروري هو التراث العربي الاسلامي .

* * *

لسنا نهدف من وراء الملاحظات السالفة تجميع ما يمكن اعتباره عناصر « مقدمة » نمهد بها لهذه الأحاديث والمقالات ، لا ولسنا ننشد الحصول على تبرير ذاتي نكسب به ما بين دفتي الكتاب شرعية ووحدة . فنحن نرى أن ذلك سيكون شططاً في حق القارىء وليس لنا أن ننتزع منه ما يؤول اليه وحده بصفة كلية . . . بيد أننا نجيز لأنفسنا سوق بعض الملاحظات والتنبيهات بشأن دراستنا « المثقف المخزني وتحديث الدولة » دون أن نرى في ذلك تطاولاً على حق لسنا نمتلكه . . نريد فقط أن نرفع التباساً ممكناً وأن ندفع ما قد ينجم عن هذا الالتباس من سوء تقدير . اذا ما استثنينا الدراسة المشار اليها، فاننا نجد أن « المقالات » الأخرى تعرض لموضوعات وتتناول قضايا تنتمي الى الحقل الفسيح للفكر العربي وتتجاوز ، في الآن ذاته ، كل تقييد اقليمي أو « خصوصية » جهوية . . فهل تريد هذه الدراسة ، ولو بصورة ضمنية ، أن تشذ عن القاعدة العامة التي رأينا الالتزام بها ؟ هل فيها ما يوشي بالحديث عن فردية أو خصوصية « اقليمية » ؟ .

قد لا نضيف جديداً اذا ما رددنا بدورنا أن الحديث عن الفكر العربي المعاصر ، باعتباره فكراً مجرداً أو نتاجاً ايديولوجياً بالأحرى ، يفرض على القارىء وجوب الأخذ بوحدة النظرة . . أي وجوب مراعاة هذا الفكر باعتباره يكون كلاً واحداً ، يظل رغم الفروق والاختلافات الداخلية داخل ذلك الفكر ، محتفظاً بدرجة عالية من الوحدة والانسجام . والدارسون يرون ، في تبرير ذلك ، أسباباً عدة كلاسيكية ليس أقلها شأناً هو التبرير « اللغوي » : هو هذه الصلة الوثيقة بين العروبة ، عروبة العرب ، واللغة العربية ، بحسبانها احدى اللغات القديمة التي

ظلت تحتفظ ببنياتها وتراكيبها الأصلية وناجحة في مقاومة كل أشكال الازاحة والتبديل . . .
والحق أن هذا المبرر وحده كان كافياً لكي يجعل الباحثين على الالتزام بشرط منهجي يقضي بأن ما يظهر ، بين الأقطار العربية ، من فروق واختلافات في مستويات التحليل الاقتصادي أو الاجتماعي ولربما السياسي أيضاً ، ما يظهر من فروق واختلافات في تلك المستويات يتضاءل ويتقلص في مستوى معالجة التحليل الثقافي أو الايديولوجي . وعن هذه الواقعة ينتج مبدأ عام وهو أن هذا التيار الفكري أو الايديولوجي أو ذاك ، وحيث يظهر في هذا القطر أو ذاك فانه لا يمكن أن يجد تفسيره التام الا في المناخ الثقافي المعرفي العام للفكر العربي المعاصر ، باعتباره يكون منظومة منسجمة أي بإعتباره يكون نظاماً فكرياً واحداً . نعم ، في استطاعة المؤرخ أن يحتج علينا بكون التيار الفكري والايديولوجي الذي يكون قد عرف نشاطاً وحيوية كبيرين في مصر والشام خلال الأربعينات مثلاً ، لن يكون له نفس الحضور في الجزائر أو تونس الا في نهاية الستينات . . أو يحتج علينا كذلك بأن تيارات نوعية لم تتجاوز حدود سورية ولبنان ، هذا صحيح فعلاً ولكنه لا يعارض قاعدتنا مع ذلك ولا ينفيها : فاذا كانت شروط اجتماعية معينة أو ظرفية صراع سياسي أو اقتصادي تيسر تداول نوع من التيارات أكثر من غيره فان العبرة تكمن في النظر الى المسألة في عمومها ، في كليتها ـ ان التيار الوطني سيظهر ، في مصر ، في العشرينات أو ربما قبل ذلك بقليل ، ولكن هذا التيار الذي لن يظهر ويتقوى في المغرب الا مع منتصف الأربعينات أو بعد ذلك سيعرف في المغرب ازدهاراً وتألقاً لم يكونا له في مصر أو في الشام . وهكذا فان الذي يروم معرفة التيار الوطني في الفكر العربي المعاصر سيصادف ، ولا شك ، في كتابة علال الفاسي ما لا يجده عند مصطفى كامل أو عند عبد الله النديم . وقد يكون للباحث أن يقول نفس الشيء عن التيارات السلفية والماركسية والتاريخانية بحسب ما كنا نتنقل من هذه المنطقة الجغرافية الى تلك من الخارطة العربية الكبرى .

يذهب البعض الى القول بأن المغرب ، لكونه لم يعرف الوجود العثماني من جهة أولى ولكونه لم يعش تجربة الأقلية الدينية ولم يكتوِ بنار الفرقة الطائفية فانه ، نظراً لهذه الاعتبارات ، عرف مناخاً ثقافياً مختلفاً وعاش أجواء ايديولوجية مخالفة . . ان هذه المعطيات صحيحة ولكنها ليست كافية مع ذلك لتبرير الرأي الذي يأخذ به دعاة « الفردية » والخصوصية الضيقة التي تجنح الى الانغلاق على ذاتها على نحو تكذبه مسيرة الأحداث السياسية في المغرب ، منذ مطلع القرن ، وتدحضه مضامين كتابات المفكرين المغاربة في هذه الرحلة أيضاً . الذي حدث هو أن فئات المثقفين المغاربة ، عندما كانت تقبل بشغف على كل ما يحمله بريد المشرق العربي من جرائد ومجلات سواء مما كان يرد منها عن طريق تونس ، أو كان يصل عن طريق جنيف وباريس أو طنجة (بالنظر الى وضعها الدولي الخاص الذي كان يسمح بوجود حرية فكرية نسبية) . . عندما كانت

تقرأ المقالات والأبحاث التي يكتبها ممثلو التيارات الفكرية المختلفة ، (وخصوصاً منها التياران المتصارعان : التيار العروبي وتيار الجامعة الاسلامية) كانت تمارس ذلك في نوع من « البراءة » كان بها كل ما تهب به « ريح المشرق » طيباً مباركاً . كانت تختزل الصراعات الخفية التي توجه تلك الكتابات من جهة أولى ، وكانت توظفها ، من جهة ثانية ، في فهم مشكلاتها السياسية والاجتماعية الخاصة بها وفي معالجتها .

على هذا النحو أخذ المثقفون المغاربة مفهوم « الاصلاح » وتعاملوا معه ووظفوه . فعندما كان المفكر السلفي أو داعية القومية العربية يتحدثان عن « الاصلاح »، فان الكلمة كانت تحتمل معنيين مختلفين عند كل منهما بطبيعة الحال . ولا حاجة بنا هنا الى استعادة قضايا معروفة أو استرجاع شروح وتفسيرات مألوفة ، أما بالنسبة للمثقف « المخزني » أي لهذا الموظف في جهاز الدولة المغربية فان الأمر كانت له دلالات مختلفة بعض الشيء ، دون أن تكون مخالفة مع ذلك ، أي دون أن تخرج عن السياق العام للنتاج النظري العربي المعاصر .

يؤمن المثقف « المخزني » بوجوب الاقتباس من الغرب والأخذ عنه وهو في ذلك يستعيد درس خير الدين التونسي والشيخ بيرم وغيرهما من المصلحين التونسيين كما يستعيد درس الطهطاوي ثم درس الأفغاني وعبده بعد ذلك . . هو اذن يرى أن « الاصلاح » يعني القضاء على أسباب الانحطاط ، ويقول بوجوب العودة الى النبع الصافي الأول ، ويردد مع أستاذه السلفي بأنه لا سبيل الى ذلك كله الا باعمال العقل المجتهد ، الا باعادة فتح باب الاجتهاد ثانية بعدما أغلقته الخرافة والفساد والجهل قرون عديدة متصلة . ثم هو يأخذ من داعية « الجامعة الاسلامية » بعضاً من دعاويه في وجوب الاسهام في تحقيق يقظة العالم الاسلامي والعمل على تحقيق الرابطة القومية بين المنتسبين اليه . مثلما يأخذ ، بالمقابل ، بالعديد من الحجج والآراء التي يأخذ بها المفكر العروبي . . ومن ذلك كله تبرز شبكة من المفاهيم التي تنتظم فيما بينها مثل : التمدن والترقي والنظام والاجتهاد والاصلاح وما الى ذلك . . ولكن عند مثقفنا « المخزني » هذا شيئاً آخر « يخصه » وحده هذه المرة وعلى ضوئه يتخذ « الاصلاح » دلالة أخرى . يأخذ الاصلاح في معناه « المادي »، في معنى ادخال اصلاحات تمس جوانب محددة من الحياة الادارية والاقتصادية والتعليمية . هو يتحدث عن « الاصلاح » بالنظر الى دائرة مرجعية مختلفة هذه المرة ، دائرة مرجعية قوامها « عقد الحماية » ذاته . هو اذن يلتزم بالبنود « القانونية » للعقد وينادي بوجوب تطبيقها . ولذلك فان اصلاح التجارة أو الادارة أو المؤسسة أو الاقتصاد لا يشكل مطلباً « نظرياً ». مجرداً بل هو دعوة الى « الالتزام » بوجوب مراعاة الشروط « القانونية » للعقد التي تعني الاسهام في تحديث الدولة دون المس بالسيادة العليا للبلاد أو الاخلال بها . وهذا

الخطاب الاصلاحي سيتردد ويتكرر في كتابات المفكرين المغاربة حتى نهاية الثلاثينات على الأقل ، بل ان الحركة الوطنية المغربية ستروج له في مراحل تكونها الأولى وستقول به ، بكيفيات مختلفة ، طيلة المراحل السابقة على تقديم وثيقة الاستقلال(11 يناير 1944) .

ليس البث في قضايا « الفكر الاصلاحي في المغرب » أو موضوع « المكونات النظرية للحركة الوطنية المغربية »، مما يمكن الخوض فيه على هامش هذه الاستطرادات ولكننا نريد ، مع ذلك ، أن نشير الى مسألة نرى أنها حيوية في كل حديث ممكن عن الحداثة والتحديث في الفكر العربي المعاصر وهي أن تقدم معرفتنا بالنتاج النظري ، في هذه المنطقة أو تلك من الوطن العربي ، يساهم في تعميق وعينا بقضايا ذلك الفكر وحسن استيعابنا لأطروحاته .

الرباط في 1986/12/23.

II

المثقف المخزني وتحديث الدولة(*)

بدايات السلفية الجديدة في المغرب

من المعروف أن مؤرخي الفكر العربي المعاصر قد درجوا على اعتبار حملة نابليون على مصر إيذاناً بميلاد ذلك الفكر وهذا يعني أن الهزة المجتمعية والفكرية التي خلفها ذلك الغزو كانت من القوة والشدة بحيث أنها استطاعت أن تحدث ، في النظامين الاجتماعي والفكري معاً ، خدوشاً غائرة ودائمة ، وهو يعني أيضاً أن الحملة كانت رمزاً تمت ترجمته بكيفيات متباينة في وعي كل من الحكام والمثقفين . والرمز بالنسبة لكل من الطرفين دليل على العجز ، وعلامة على سوء الأحوال ، وحكم بوجوب الاصلاح . بيد أن الاصلاح لم يكن « يحمل معنى واحداً بالنسبة للسلطات والرعية أو لمن يتكلم باسمها من فقهاء تقليديين أو مثقفين جدد . بالنسبة للأول يعني الاصلاح تقوية السلطة التي يتمتع بها ، متذرعاً بلوازم مكافحة الاعداء ، فيبدأ دائماً بتدريب الجيش وتسليحه بكيفية عصرية »[1]. وهذا ما جعل الحركة التي تعرف في كتب التاريخ باسم الصلاح أو سياسة التنظيمات ، كانت تهدف أساساً الى تقوية الدولة ازاء تحديات الدولة الأوروبية الاستعمارية[2]. وهو في « عين الرعية القضاء على أسباب الانحطاط وفي مقدمتها

(*) قدم هذا العرض في ندوة « تكون الانتلجنسيا المغربية » وهران ، 30 ماي ، 2 يونيو1983 .

(1) عبد الله العروي : مفهوم الدولة ، ص . 131، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، 1981 .

(2) عبد الله العروي : مفهوم الحرية ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، 1981، ص 30.

الاستبداد (. . . .) السبيل الوحيد لمواجهة العدو وهو تقوية المجتمع بالعدل المنافي للاستبداد »[3].

الاصلاح بالنسبة للحكام هو تحديث الدولة من خلال تحديث أجهزتها (الجيش ، الادارة ، تنمية الموارد المالية) . وهو بالنسبة للمحكومين تحديث المفهوم السياسي للدولة . وبالفعل فنحن نلمس هذه النقطة بوضوح في وعي المثقفين العرب منذ مرحلة مبكرة ، فالمؤرخ المصري عبد الرحمن الجبرتي شاهد عيان الحملة الفرنسية لا يكتفي بتسجيل دهشته من التفوق المادي لأوروبا الغازية ومن تفوقها في مجالات العلوم والفنون المختلفة فقط ، ولكنه يتعجب أكثر من ذلك من تفوقها في ميدان العدالة وتطبيق القانون[4]. والعجيب عند العالم الأزهري مصدره حضور العدل عند أمة أدركت أنه صنو التفوق والرقي ، واختفائه عند أخرى لا يزال دينها كله حثاً على العدل والمساواة وتعبيراً صريحاً عنهما . ونحن نعرف كيف أن كتابات المفكرين العرب طيلة القرن التاسع عشر ، كانت تسير في اتجاهات تأكيد مظاهر التفوق الأوروبي والبحث عن أسبابه في مقابل الحديث الشجي عما أصبح عليه العرب والمسلمون ، دون أن يكون في دين الاسلام ما يمنع من الأخذ بتلك الأسباب . سيقول المصلح السلفي أن السر في قوة الأمة الاسلامية في الماضي هو حرصها على العدل والتمسك بالدين ، وان ضعفها الحالي في ابتعادها عن الدين وقبولها للجور والظلم وسيردد دائماً أن البون شاسع بين الاسلام والمسلمين : « فجل ما تراه الآن مما تسميه اسلاماً فهو ليس باسلام » . وسيكرر كثيراً أن « ما يعاب الآن على المسلمين ليس من الإسلام وانما هو شيء آخر سموه اسلاماً »[5]. وسيؤكد هذا المصلح جازماً بأنه اذا كان المسلمون اليوم في تأخر وجمود وكانوا في معزل عن معترك المدنية والرقي فان العيب يرجع اليهم ، أما الاسلام فهو يرشحهم ، على العكس من ذلك، لكي يكونوا في طليعة الأمم : « ان الاسلام لن يقف حجر عثرة في سبيل المدنية أبداً، بل هو سيهذبها وينقيها من أوضارها ، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفه أهلها »[6].

التأخر والانحطاط واقع راهن والتقدم والرقي معركة لا بد من خوضها ، وتأخر المسلمين

---

(3) عبد الله العروي مفهوم الدولة ، المرجع السابق ، ن . الصفحة .

(4) أنظر الكيفية التي يعرض بها لمحاكمة قاتل الجنرال كليبر ، أحد قادة الحملة الفرنسية . الجندي البسيط لا يقتل بمجرد القاء القبض عليه ولكنه يمثل أمام محكمة علنية . أورده لويس عوض في « تاريخ الفكر المصري الحديث : الخلفية التاريخية » ـ (الجزء الأول) . كتاب الهلال ، 1969، القاهرة ، ص 95 وما بعدها .

(5) محمد عبده : الاسلام واالنصرانية ، مطبعة المنار، مصر ، سنة 1350، ص . 115.

(6) المرجع السابق ، ص . 135.

وانحطاطهم ذو طبيعة مزدوجة فهو تأخر وانحطاط عما كانوا عليه في سالف عصرهم الذهبي ، وعما يقتضيه دينهم وهو تأخر وانحطاط عن ركب المدنية والرقي . ولا سبيل الى الخروج من الهوة السحيقة الا بسلوك سبيل التمدن الذي يمر بالضرورة عبر طريق الدين ، بواسطة الاجتهاد ، اذ « لا بد أن ينتهي أمر العالم الى تآخي العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم »[7] . وهكذا نجد أن الاشكالية التي كانت سياسية في أساسها ومنطلقها ، اشكالية العدل وازالة أسباب الفساد المتمثل في الظلم والاستبداد تتحول الى اشكالية عقائدية في عمقها . لم يعد الربط ، كما ظهر في البداية ، ربطاً مباشراً بين تجديد الدين واصلاح الخلافة العثمانية وإنما أصبح ربطاً بين تحقيق العدل ، بكيفية مجردة ، وبين الاصلاح الديني . ستتحول الدعوة بالتدريج من دعوة الى تحديث الدولة من خلال تغيير الممارسة السياسية للحكام ، الى دعوة الى اصلاح السلوك والعقيدة ، ومن تحديث الدولة الى تجديد الدين ، بغض النظر عن النموذج السياسي القائم بالفعل[8] .

ولكن هذه الاشكالية السلفية في وجهها السياسي على نحو ما أشرنا اليه ، ستظهر ثانية في صورة مغايرة وفي طرح مختلف وذلك في المغرب مع ثلاثينات القرن الحالي ، لا نجد التعبير عن الوجه السياسي في مفاهيم العدل / الظلم ، الشورى / الاستبداد ، وإنما في مفاهيم التحرر السياسي والكفاح الوطني . ذلك أن مسألة السلطة الشرعية والنقاش حول الخلافة العثمانية في علاقاتها بالممالك العربية التابعة لها كانت أمراً غير وارد في المغرب كما هو معروف . نقرأ لعلال الفاسي « ومن الحق أن نؤكد بأن امتزاج الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية كان ذا فائدة مزدوجة في المغرب الأقصى على السلفية وعلى الوطنية معاً . ومن الحق أن نؤكد أن الأسلوب الذي اتبع في المغرب أدى الى نجاح السلفية لدرجة لم تحصل عليها حتى في بلاد محمد عبده وجمال الدين »[9] .

---

(7) نفس المرجع ، ص . 139 .

(8) ذلك ما يستطيع المتأمل أن يلاحظه في الكتابة السلفية منذ جمال الدين الأفغاني (مسألة الجامعة الاسلامية) الى الشيخ رشيد رضا : نتبين مرحلتين اثنتين متمايزتين عند محمد عبده . الأولى كان فيها في صراع مع السلطة (الخديوية والانجليزية) والثانية عندما أصبح فيها مفتياً عاماً للديار المصرية . . . يتحول محمد عبده في الثانية الى ما أشرنا اليه من عزوف عن المنطق السياسي . وهكذا سنجد الشيخ رشيد رضا مثلاً يمثل استمرارية المرحلة الثانية في حين أن علي عبد الرازق (على نحو ما رجع فيه الى مسألة الخلافة) يمثل ، على العكس من ذلك ، عودة الى المرحلة الراديكالية . نعتقد أن مقارنة مثمرة بين السلفية الجديدة في المغرب ، والسلفية الأولى في المشرق العربي ينبغي أن تكون بالأولى مقارنة بين علي عبد الرازق ، وعلال الفاسي .

(9) علال الفاسي : الحركات الاستقلالية في المغرب العربي ، دار الطباعة المغربية ، تطوان ، بدون سنة الطبع . ص . 134 .

وذلك ما يدعوه بالضبط بالسلفية الجديدة ، وما ينعته عبد الله العروي بالسلفية المخزنية ذات المنحى السياسي تمييزاً لها عن السلفية المخزنية ذات المنحى البرجوازي [10] .

هذا النحو من النظر الى العلاقة بين السلفية والحركة الوطنية في المغرب ، على نحو ما يقدمها علال الفاسي ، يمثل بكل تأكيد أبعاداً أخرى في علاقاتها بالمعطيات التاريخية والفكرية للمغرب ، وتعميقاً لها بحكم االتباعد الزمني بين الصورة الأولى للسلفية والأزمات التي مرت بها (على نحو ما أشرنا اليه في الهامش رقم(8)، والشكل الذي انتهت اليه في المغرب ، حيث يمكن الحديث فعلاً عن نوع من الرجوع الى الوجه السياسي للاشكالية السلفية . لا من حيث مناقشة الأساس الشرعي أو النظري للدولة ، وإنما من حيث اهتمامها بالقضايا المتعلقة بتحديث الدولة[11]، مع التأكيد على الوجه الذي ظل يشكل جوهر الاشكالية السلفية[12]. ونعتقد أنه سيكون من المفيد أن نتعرف على « السلفية الجديدة » في المرحلة التي نعتبر أنها تشكل بدايتها الأولى في المغرب في مطلع القرن العشرين حيث نلمس هذا الارتباط الوثيق المشار اليه بين الدعوة الى الاجتهاد وتجديد الدين من جهة ، والدعوة الى تحديث الدولة من خلال تحديث مؤسساتها من جهة أخرى . وحيث نجد صورة متميزة لوعي التأخر التاريخي عند المثقف المخزني[13].

وقد كان الوعي الوحيد الممكن ، تاريخياً ، عند هذه الفئة من المثقفين هو الوعي السلفي بالنظر الى المعطيات الإجتماعية والفكرية السياسية في مغرب النصف الثاني من القرن التاسع عشر[14]. بيد أنه كان الوعي السلفي في أكثر صوره اقبالاً على الحداثة ودعوة الى الأخذ بأسباب المدنية الغربية .

هذه الفئة من المثقفين تعكس لنا الوعي الايجابي الوحيد الممكن تاريخياً بالنظر إلى المعطيات الاجتماعية والسياسية والفكرية في المغرب بين منتصف القرن التاسع عشر والعقود الأولى من

---

(10) Abdellah Laroui- les Origines sociales et culturelles du nationalisme · Marocain / Maspéro. 1977. Paris . PP. 427 - 428 .

(11) علال الفاسي : الحركات الاستقلالية . . . . ص . 438 - 441 وانظر أيضاً التعليقات التي يوردها العروي في مفهوم الدولة ، ص 133 - 140 .

(12) علال الفاسي : النقد الذاتي ، دار الكشاف ، ص . 123 .

(13) نستلهم هذا المفهوم من عبد الله العروي في كتابه المشار اليه آنفاً (المصادر الاجتماعية والثقافية الوطنية المغربية عندما يتحدث عن مصادر التثقيف في المغرب في القرن التاسع عشر (ص 201 - 219) ويوضح بعد ذلك (ص 304) كيف أن العلماء المخزنيين قد تلقوا نفس التكوين الذي تلقاه العلماء المعارضون .
أنظر أيضاً الفصل الأخير من الكتاب المشار اليه (421 - 437) .

القرن العشرين وهو الوعي السلفي[14]. لقد مكنها موقعها الاجتماعي من ادراك عمق الأحداث الكبرى التي كانت تعصف بالمغرب فتتحول الأحداث الكبرى الدالة على « الفوضى المغربية » (كما ينعتها المؤرخون الاستعماريون) الى رموز تحفر في وجدانهم فتصوغ ، في تفاعلها ، ما سيشكل المحاور الكبرى التي تدور حولها إشكالية السلفية الجديدة في بداياتها . ولعل أكثر تلك الأحداث دلالة وتعبيراً على الأزمة هي **الحروب الثلاثة** التي عرفها المغرب خلال الثمانين سنة السابقة على استعماره ، أو ربما وجب الكلام بالأحرى عن هزيمتين عميقتين وفتنة كبيرة ، اذا كانت بالفعل تقل عنها من حيث القوة ، فانها تعادلها من حيث الرمز الذي تعبر بواسطته : حرب ايسلي ، حرب تطوان ، فتنة بوحمارة .

1 - حرب ايسلي :

يعقب أحمد الناصري على هزيمة المغرب في معركة ايسلي قائلاً « فالحاصل أن جيش مغربنا اذا حضروا القتال وكانوا على ظهور خيولهم فهم في تلك الحال مساوون في الاستبداد لأمير الجيش ، لا يملك من أمرهم شيئاً ، وإنما يقاتلون هداية من الله وحياء من الأمير »[15].

والمؤرخ المغربي لا يعبر بهذا عن رأي شخصي بقدر ما يعكس الوعي المتكون بعد صدمة الهزيمة عند عموم المغاربة حكاماً ومحكومين على السواء . فهذا أحد المؤرخين الذي كان في الوقت ذاته وزيراً للمولى عبد الرحمن ، يقول عن الملك : « فعلم أن ما أصاب جيشه العديد ، هو من عدم تنظيمه على الطراز الجديد »[16]وأحد الفقهاء الذي سمع بانتصار « فئة قليلة » من الجيش الفرنسي على عدد هائل من الجند المغاربة يسجل بدوره بأن « ترتيب الجيش على هذه الصفة (الجيش الفرنسي) هو المسمى بالنظام . . . ثم قتال الزحف بالصفوف هو الذي دل الكتاب

---

(14) لكي نفهم هذه المسألة ينبغي أن نرجع ثانية ، الى الكتاب المذكور أعلاه في الفصل الذي يتحدث فيه عن « مصادر السلفية » (ص 305 - 356)) وأيضاً الفصل المتعلق بالثقافة والايديولوجية في القرن 19 وخصوصاً في مناقشته للأطروحة الاستعمارية المعروفة « عزلة المغرب ».

« حتى على مستوى الايديولوجيا الدينية لم يكن المغرب منعزلاً كلية عن التيارين الاسلاميين في ذلك العصر : تيار الوهابية ، وتيار الجامعة الاسلامية » ص . 208. أنظر أيضاً « نهج الفكر المغربي المعاصر » في كتاب : العرب والفكر التاريخي ، دار الحقيقة ، 1980، بيروت (ص . 29 ـ على الخصوص) .

(15) أورده محمد المنوني في « مظاهر يقظة المغرب الحديث »، منشورات وزارة الأوقاف . 1975، الرباط ، ص . 9 .

(16) محمد غريط : فواصل الجقان . . . أورده محمد المنوني ، المرجع السابق ، ص : 55 - 56.

والسنة عليه » ويحكم بأن « حرب النظام حق على هذه الأمة »[17] لقد تقرر في الأذهان بأن الانتصار مرادف للنظام في حين أن الهزيمة نتيجة الفوضى . ومن العجب حقاً أن يلاحظ المرء بأن الجيش ، كما ينبغي أن يكون عليه ، وليس ما هو عليه بالفعل ، سيصبح في المراسلات والكتابات المختلفة مرادفاً للنظام[18] . ستتعمق الأزمة في وجدان الفقهاء ، خريجي القرويين عندما يلحون على هذا الفرق الشاسع بين ما كان عليه الاسلام والمسلمون من قوة في الماضي وما أصبحوا عليه من وهن وضعف في حين أن كل الأدلة تثبت وجود النظام في الاسلام في كل شيء . لماذا فقدنا النظام ؟ لماذا تأخرنا ؟ كيف يمكن اللحاق من جديد بركب الانسانية المتقدمة وكما ينبغي لحملة القرآن أن يكونوا ؟ هكذا يكون مفهوم « النظام » أحد المحاور الكبرى التي سيدور حولها الخطاب السلفي الحديث في بداياته .

2 - حرب تطوان :

اذا كانت هزيمة ايسلي قد أثبتت للمغاربة بأنه لا سبيل الى وجود الدولة في عالم اليوم بدون قوة يمثلها الجيش النظامي ، فإن معركة تطوان قد أكدت لهم بالمقابل بأن تأسيس الدولة الحديثة يقتضي البحث عن مصادر مالية جديدة . لهذا السبب نجد أحد المؤرخين المعاصرين يشير الى أنه يتعين الرجوع « الى سنة 1860 على الأقل لكي نجعل بداية تاريخ المغرب الحديث »[19] .

والواقع أن هذه المعركة الخاسرة التي خاضتها الدولة المغربية تشمل عدداً كبيراً من الدلالات . هي أولاً ، ستكشف عن مدى ضعف المغرب أمام الدول الأوروبية الاستعمارية وعدم استطاعته الصمود أمام أدناها قوة وهي اسبانيا ـ وهذا يعني انهيار الصورة الخاطئة التي قد يكون كونها عن نفسه خلال عزلة طويلة . وهي ثانياً ستكشف له عن تضافر المصالح وحبكة

---

(17) أحمد الكردودي : « كشف الغمة ببيان أن حرب النظام حق على هذه الأمة »، أورده المنوني المرجع السابق ، ص 13 . 15 .
[والتشديد منا].

(18) يقول الملك مولاي عبد العزيز مخاطباً أحد ولاته على مرسى الدار البيضاء : « وبعد فانا لما أخذنا في جميع « النظام للمصلحة المتعينة . . . ». أورده المنوني ، المرجع السابق ص . 59. كذلك يمدح نفس الملك أحد الشعراء في قصيدة طويلة :

فقل للذين جاء النصر فاهنأ ولا تجزع فقد نظم النظام

نفس المرجع ، ص . 56 .

(19) German Ayach - « Aspects de la Crise financière au Maroc après l'expédition Espagnole de 1860 » in - Etudes d'histoire Marocaine , SMER . 1979 . Rabat , P. 98 .

المؤامرات بين تلك الدول . وثالثاً ستتبين الدولة أن مداخيل المواني‌ء بالاضافة الى الأعشار والزكوات لا تستطيع أن تبني نظاماً مالياً مقبولاً في الأزمنة الحديثة[20] .

تأسيس الدولة الحديثة يقتضي البحث عن مصادر مالية جديدة ، تنظيمات مالية جديدة ونظام ضريبي جديد . تلك ضريبة الحداثة ، ولا بد فيها من أعمال العقل الفقهي ، أي من الاجتهاد ، والاصلاحات التي كانت الدول الأوروبية تطالب المغرب بها في مرحلة أولى وترغمه على اتخاذها في مرحلة ثانية ، كانت تقتضي « ضرورة تبرير البدع ، يعني ضرورة احداث نظام جديد من التبرير الشرعي »[21] .

الترقي والتمدن في المجتمع الاسلامي يقتضيان الاجتهاد : هكذا سيشكل هذان التوأمان محوراً كبيراً ثانياً من محاور الخطاب السلفي الحديث .

3 - فتنة بوحمارة :

يجب أن نأخذ الفتنة في مفهومها الاسلامي بطبيعة الحال حيث هي « أشد من القتل ». وكل المؤرخين المغاربة التقليديين يلحقون ببوحمارة نعت « الفتان ». لقد عرف المغرب في الفترة الممتدة بين الربع الأخير من القرن الماضي وبدايات القرن الحالي عصاة ومتمردين لم يقلوا خطورة عن « الفتان » بيد أن أي واحد منهم لم يكتسب الدلالة الرمزية التي اتخذها « خروجه » (بالمعنى الاسلامي لكلمة الخروج) سواء بالنسبة للمخزن كجهاز حاكم أو بالنسبة للمحكومين في البادية والحاضرة على السواء .

أما بالنسبة للمخزن فهو يعكس من أوجه عدة الحصار المضروب حوله والذي أخذ يتصاعد بالتدريج جاعلاً هدفاً له الغاء المخزن ذاته . « كان بوحمارة يتحرك في منطقة من مناطق الحدود حيث كانت اتصالاته مع الفرنسيين والأسبان سهلة ميسورة (. . . .) يتلقى أيضاً مساعدات خصوصية من بعض الفرنسيين في الجزائر »[22]. ولكنه لم يكن هذا فحسب وإنما كان تجسيداً لفشل الاصلاحات التي اضطرت الدولة الأوروبية المغرب الى انتاجها ، حيث سيوضع السلاح الذي صنع في فاس في المعمل المستورد من ايطاليا في محك التجربة ، فيكشف عن فساده الشنيع في مقاومة « الفتان »[23]. وهو أخيراً يقدم للمخزن ما قبل ـ للاستعمار مرآة يقرأ فيها ما

---

(20) Ibid .

(21) Laroui : Les Origines . Op . Précite . P , 264.

(22) Laroui : ibid .

(23) ننقل هنا هذه الشهادة التي يقدمها محمد بن الحسن الحجوي في رسالته الطويلة الى الوزير الأول الجباص حيث يقف مطولاً عند ثورة بوحمارة .

بلغ اليه من الضعف والتفكك[24] .

وأما بالنسبة لعموم المغاربة فلم تكن الفتنة ايذاناً بانهيار الصورة المكونة في الأذهان عن المخزن وإنما كانت مجموعة من الرموز المتناقضة التي تجسد اليأس والرجاء في الوقت ذاته . الفتنة علامة على الغضب الالهي لانتشار الظلم وتفشي الفساد وحنين الى المهدي المنتظر الذي سيخلص الناس جميعاً من الشرور والآثام .

ستكون « ثورة بوحمارة » في الوعي السلفي ، فتنة يختبر الله بها عباده وعلامة على الفوضى البغيضة ، ودعوة الى تبديل الأحوال بسلوك طريق المدنية والعمل بموجب أحكام الشريعة الحق . بوحمارة هو الخلاصة الرمزية لكل ما لا يمكن أن يكون مقبولاً في المجتمع الاسلامي : الفوضى ، الانحطاط والجمود . وسيكون الانقاذ هو معاودة الايمان بالنظام والمدنية الحديثة والاجتهاد .

* * *

النظام ، المدنية ، الاجتهاد هذه هي المحاور التي كان من الواجب أن يدور حولها الخطاب السلفي الحديث في المغرب مع مطلع القرن العشرين بل وحتى الثلاثينات لتكون رافداً نظرياً ضرورياً لحركة التحرر الوطني ، وقد اقتضت الصيرورة التاريخية أن يكون حملة هذا الخطاب هم المثقفون المخزنيون أو الرسميون وألا يكونوا من العلماء المعارضين . قد يكون الاختلاف بيناً في الكثير من الأحايين بين المثقفين المخزنيين محمد العربي العلوي وشعيب الدكالي ومحمد بن الحسن الحجوي ، حسبما يذهب اليه عبد الله العروي[25] ، بيد أن الاختلاف كان في حقيقته اختلافاً في الأشكال التعبيرية التي سلكتها الدعوة عند كل واحد منهم . ونحن سنختار الأخير منهم كنموذج ممكن للعالم الغزير الانتاج والداعية المتحمس الذي كان في الوقت

« لما وجه مولاي عبد العزيز العساكر لتقل أبي حمارة أعطاهم السلاح الذي صنع في معمل فاس الذي بناه والده وأنفق فيه الملايين الكثيرة في شراء المعمل من ايطاليا وبنائه مع المواد التي كانت تصنع بها البنادق . وكانت تلك البنادق بيضاء مفضضة فأطلقوا عليها اسم البويضة فلما ضربوا بها الفتان صارت تتكسر في أيديهم . فكم من واحدٍ كسرت يده ، وكم من واحد قتلته ، وأنا بنفسي رأيت بعض البنادق مكسرة في أيدي العساكر الذين رجعوا منكسرين يوم دخولهم لفاس في يوم مشهود ، ولكنه شؤم ووباء على المغرب والمغاربة ، فهذه نصيحة ايطاليا للمغرب » . رسالة الى الجباص (مخطوط بالخزانة العامة بالرباط) . ح 204، ص . 24.

(24) « لم يكن الموظفون يعدون أنفسهم أعضاء دولة يجب حفظها والذود عنها » (المرجع السابق) . وانظر أيضاً الخلاصات التي ينتهي اليها العروي ، المرجع السابق ، ص 366 - 370.

(25) Les origines. PP. 427 - 428.

ذاته موظفاً مخزنياً لمدة تربو على النصف قرن كانت تتخللها فترات من احتراف التجارة[26]. نحن عند محمد بن الحسن الحجوي أمام المثقف المخزني حيث نتبين في الدعوة الى تحديث الدولة (على ما فهم به التحديث) بدايات تأسيسية للسلفية الجديدة في المغرب .

في الامكان اذن أن نستخلص عناصر الأفق النظري الذي يتحرك فيه تفكير الحجوي من خلال استخلاص المعاني التي تكتسبها المفاهيم الثلاثة (النظام ، التمدن ، الاجتهاد) والبحث عن الناظم الذي يوحد بينها .

* * *

1 - النظام :

في الرسالة التي وجهها الحجوي الى الجباص ، والتي أسلفنا الاشارة اليها[27] حيث يتحدث عن الأسباب التي أدت الى ثورة بوحمارة يخلص في تصويره لسوء الواقع الى ما يلي : « وهذا أوجبته الفوضى وفساد النظام وسوء التصرف وفقدان الرابطة بين أعضاء الدولة والدولة ، وبين الرعية والدولة أيضاً لفقد النظام والأمن والعدل والنزاهة في الأحكام واستيلاء الجهل وفساد الأخلاق » . وبعد مرور أزيد من ثلاثين سنة على الحوادث المذكورة نجده يتوجه الى الشباب قائلاً : « أيتها الشبيبة علقت عليكم آمال الأمة ، نشطوا الصنائع واتقنوها وادخلوا فيها روحاً جديدة من النظام والاتقان والرقي واللطف »[28]. وفي محاضرة شهيرة حول « مستقبل تجارة المغرب »[29]. يجعل من أسباب تفوق التاجر الأوروبي تحليه بالنظام في حساباته ومعاملاته ومن أسباب تأخر التاجر المسلم في المغرب نفوره من العلم ومن النظام في معاملاته . النظام مرادف للصلاح والفوضى رديف للفساد . النظام والعدل صنوان كما يقول في محاضرة أخرى في موضوع « الديمقراطية »[30].

ولكن هذه الآراء المتفرقة حول النظام وخطورته تأتي متناسقة منسجمة لتؤسس أطروحة

---

(26) يورد الحجوي عناصر من سيرته الذاتية في كتابه : « الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي » - المطبعة الجديدة:بفاس ، الجزء الرابع ، ص : 123 - 200 .

(27) أنظر الهامش رقم (23) .

(28) محمد الحجوي : « بالاقتصاد حياة البلاد »، تعقيب على مقال نشر في جريدة السعادة مخطوط بالخزانة العامة بالرباط ، رقم ح 113 .

(29) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط الرقم ح 132 .

(30) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط الرقم ح 250 .

متكاملة وذلك في محاضرة تحمل عنوان « النظام في الاسلام »[31]. والعنوان نفسه واضح الدلالة كما يلاحظ ذلك للوهلة الأولى حيث يكون هدف البحث هو تأكيد الصلة بين النظام، رمز القوة والتقدم، والاسلام شريعة « النظام وضبط الحقوق ». ما هو « النظام » ولماذا كان علامة على القوة والصحة ؟ وبأي معنى نقول بأن الاسلام دين النظام ؟ ما هي العلامات الملموسة على ذلك في تاريخ الاسلام نفسه ؟ وكيف سقط المسلمون في شرك الفوضى ؟ وما هو السبيل الى مجاوزة الواقع السيء ؟ تلك هي الاسئلة الأساسية التي تطرحها المحاضرة الطويلة التي ألقاها في معهد الدراسات المغربية العليا (وهذا ما يضيف الى موضوع المحاضرة دلالة جديدة أخرى [32]) .

النظام معيار يقاس به تقدم الأمم وقوتها : « تقدم الأمم بقدر تمسكها بالنظام وأحكامه وقيام رجالها بمراقبة العمل به والتمشي عليه وتأخرها بقدر انحلاله والتفريط فيه (. . . .) كل نظام قابل للتطور بحسب تطور الأحوال والأزمات والعوائد والمألوفات وتغيير الأفكار »[33]. فاذا كان الاسلام قوياً في الماضي فذلك لأنه : « لا يتصور فكر عاقل أن تمتد الأمة الاسلامية هذا الامتداد الطويل في الكرة الأرضية من شرقها الى غربها وارثة تراث أمم نظامية كالفرس والروم الا اذا كانت تامة النظام أحسن من نظام من قبلها »[34]. أما الأدلة على ذلك فكثيرة ووفيرة : « ومن نظام الاسلام الاعتناء بسقي الأرض وجر المياه وفتح الترع لنفع البشر والفلاحة كما صنعوا في البصرة وبين النهرين ومصر ومنه « المحافظة على الصنائع وترقيتها (. . . .) تقريب المواصلة (. . . .) جعلوا أحجاراً على الطرق مكتوباً عليها عدد الأميال هداية للسفارة وسعاة البريد[35]» .

---

(31) محمد الحجوي : النظام في الاسلام (محاضرة ألقاها يوم 1928/4/11 في المؤتمر السادس لمعهد الدراسات المغربية العليا) المطبعة الوطنية بالرباط ، 1928 .

(32) معهد الدراسات المغربية العليا . . أسسته الحماية الفرنسية في المغرب ودشنه ليوطي بمحاضرة شهيرة سنة 1921 يرسم فيها الخطوط العريضة للسياسة الثقافية للاستعمار الفرنسي في المغرب ، اتمام عمل « البعثة العلمية في المغرب » الذي ليس شيئاً آخر سوى اعداد الاطر الكولونيالية القوية ، ومحمد بن الحسن الحجوي ، وزير المعارف في الحكومة المخزنية ، سيلقي أول محاضرة باللغة العربية في هذا المعهد في موضوع تعليم البنات (1922) مقدماً بذلك التصور السلفي لمعنى التقدم والتمدن (المحاضرة مخطوطاً بالخزانة العامة ح 114 ضمن مجموع (اختصار الابتسام) . وحول البعثة الفرنسية أنظر :

Edmand Burck : La mission scientifique au Maroc in « actes du Durham » (recherches récentes sur le Maroc moderne). PP. 36 - 37 .

وحول السياسة الكولونيالية ، أنظر مثلاً : A . Khatibi : Bilan de sociologie au Maroc . P . 19 .

(33) محمد الحجوي : النظام في الاسلام . . . المرجع السابق ، ص : 16.

(34) نفس المرجع ، ص : 20.

(35) نفس المرجع ، ص 20 - 25.

بل ان أركان الدين نفسها نظام : « الحج أيضاً من نظام الاجتماع لانتفاع التجارة والصناعة به » وكذلك الزكاة « فهي نظام اجتماعي تؤخذ من أموال الأغنياء والفقراء ليقوم بها أودهم وتدفع عاديتهم »[36]. والفقيه الحجوي يعدد كثيراً من المظاهر التي توضح كيف أن « الضبط والربط الذي كان في الشريعة وهي غضة طرية في الصدر الأول نظام كامل ، وعند تأخر الأمم الاسلامية وانحلاله نظام ناقص »[37].

وهكذا يكون النظام مفهوماً محورياً به يقرأ التاريخ ويفسر سير الأحداث في الماضي والحاضر على السواء . سبب الهزائم التي عرفها المغرب وكان الحجوي نفسه شاهداً عليها هو الفوضى لأن « طبائع العمران » تقتضي النظام شرطاً حيوياً للنصر : « قلما ترى نصراً عظيماً حصل لقائد جيش الا وأصله إحداث نظام أو اختراع سلاح أو تدبير مكيدة لذلك كانت هزائمنا اليوم وكانت انتصاراتنا في الماضي ». لهذه الأسباب « كانوا أقوياء » « وتأخر المسلمون وتقدم غيرهم » حسب التعبير الأثير لدى نفوس السلفيين في الفكر العربي ، ولهذه الأسباب أيضاً يكون النظام ركيزة للحل السلفي الوحيد الممكن للحاق بركب البشرية المتقدمة عن طريق الاجتهاد .

هكذا يصبح المفهوم شعاراً يلوح به السلفي الحديث في المغرب ونغمة يعلو صداها على كل الأصوات الأخرى : « أما مجدنا الحقيقي فهو ما محصله في كدنا . وعليه فلينظم العالم منا دروسه وكتابته والتاجر تجارته والفلاح فلاحته ، والصانع صنعته ، ورب البيت بيته ، والكل عليه أن يدخل النظام في كل شيء ليحفظ وقته الذي هو أنفس ما يحفظ »[38].

2 - الترقي والتمدن :

في مستهل الثلاثينات كتب بعض التجار الى الحجوي يستفتونه في مسألة التأمين على البضائع في عملية نقلها من مكان الى آخر سواء تمت الصفقة بين مسلم وأجنبي أو بين مسلم وآخر . والذي حرر السؤال يقدم المسألة في وجهها التجاري طبعاً ، ولكنه لا يستطيع أن يخفي نوعاً من الحرج الديني من عملية التأمين ذاتها ، فكتب لذلك يلتمس الحل عند صاحب « الفكر السامي » وصاحب المحاضرات الشهيرة « تجديد الدين »« ومستقبل تجارة المغرب » وغيرهما . ولا شك أن التاجر المسلم ، صاحب السؤال ، كان يقدر جواب المفتي مسبقاً . والفقيه التاجر يكتب مباشرة : « انني قد عالجت التجارة وحلبت أشطرها مدة ليست بيسيرة ووقفت على حاجة التجارة

---

(36) المرجع السابق ، ص 26.

(37) نفس المرجع ، ص . 16.

(38) المرجع السابق ، ص . 56.

للمعاملة على الضمان بل ضرورتها في الوقت الحاضر للسكورتاه (لاصورانص) . وان الشريعة الاسلامية ما جاءت الا لخير الأمة ولرقيها ورفاهيتها ولم يجعل الله شريعة قط ضد الرقي وضد صيانة بيضة الاسلام ، ويجب التوسع في أبواب المعاملات خاصة بما لا يخالف المنصوص والمجمع لئلا نجعلها حجر عثرة في سبيل رقي الأمة الاسلامية »[39]. والجواب الذي يقدمه الحجوي يستجيب مع ما يسميه الحاجة « لمجتهدين باطلاق عارفين بعلوم الاجتماع والحقوق يكون منهم أساطين لسن قوانين دنيوية طبق الشريعة المطهرة تناسب روح العصر وتنطبق على الأحوال المتجددة والترقي العصري »[40]، ومع النداءات المتكررة التي يوجهها للتجار المغاربة في محاضراته ومسامراته .

منطق الدعوة الى الأخذ بأسباب الترقي والتمدن ينبع من اعتبارهما ضرورة بالمعنى الفقهي للكلمة ، بالمعنى الذي قد يدفع الى اباحة المحذور ذاته كما أن هذا المنطق ينبع أيضاً من المسألة المعروفة عند السلفية عموماً ، والتي تقضي بأن الدين عموماً ، والاسلام تخصيصاً ، لا يتنافى مع هذه الدعوة بل على العكس من ذلك « لم تزل الترقيات العصرية والاكتشافات الفنية معجزة دالة على صحة الأديان وصدق مؤسسيها فقد انكشف لنا بها سر حرمة الخمر والخنزير ، وسر غسل الاناء سبعاً من ولوغ الكلب . . . » الخ[41]. كل هذه العناصر مألوفة ومعتادة في الخطاب السلفي التقليدي ، وقارىء الحجوي يستطيع أن يعدد منها كل تلك العناصر ، بيد أن ما يثير الانتباه حقاً هو هذا التوازن الذي يحرص على تأكيده بين الترقي والتمدن من جهة ، وضرورة تطوير التجارة في المجتمع الاسلامي من جهة أخرى . الترقي والتمدن يمران عند الحجوي عبر قناة التجارة ، تطوير التجارة يقتضي تنوير البنية العقلية السائدة ، وهذا الأخير يستلزم الاقبال على تعلم المعارف العصرية والأخذ بالأساليب الحديثة التي يأخذ بها التاجر الأوروبي .

ذلك ما نتبينه أيضاً في أحاديثه الأخرى عن التعليم ، في محاضراته التي ألقاها في كل من فاس والرباط ، وتونس خلال الفترة الطويلة التي كان فيها وزيراً للمعارف ، من ذلك مثلاً محاضرة حول « اصلاح التعليم العربي »، يبدو الحديث مركزاً على التعليم في القرويين وعلى تعداد مظاهر تخلفه عما كان عليه في السابق دروساً ومناهج تدريس ومقررات متعللاً بأن « من جملة الأبواب التي يجب علينا ادخال النهضة اليها وسريان ماء الحياة فيها وتعريف الأمة بما اعتراها

---

(39) نص السؤال والفتوى يوجدان معاً ضمن مجموع « اختصار الابتسام » (مخطوط سبقت الاشارة اليه) .

(40) الفكر السامي . (سبقت الاشارة اليه) ص 272.

(41) المرجع السابق ، ص . 211.

علومنا الدينية والعربية لأنها العامل الأول في ارتقاء الأمة اذ « التعليم من الأشياء القابلة للترقي دائماً ولا ينحصر في دور من الأدوار ، ولا يمكن أن يصدق عليه قول الغزالي ليس في الامكان أبدع مما كان »[42]، ولكن الحجوى في نفس المحاضرة ، وبمناسبة الحديث عن ضرورة تعلم اللغات الأجنبية من أجل التقدم، يأتي بنموذج التجارة ليجعل كل الأدلة تدور حوله على ضرورة تعلم تلك اللغات : « لا يتيسر ترقية التجارة والفلاحة والصناعة الا بمعرفة لغة أجنبية فلا سبيل الى هذه العلوم التي هي المقصود بالرقي والتمدن ، الا بمعرفة اللغة الأجنبية »ـ كذلك تكون التجارة أساساً يفسر بموجبه كيف ينبغي أن نتصور « تعليم البنات »[43]وعلى أي نحو يتعين أن يكون « ولا نربي البنت تربية أوروبية ولا نعلمها لغة أجنبية لأنا لا نريد منها أن تكون عالمة ماهرة حقوقية أو تاجرة ».

يكاد معنى التمدن ودلالة الترقي ينحصران حول تحديث التجارة وتوعية التجار المغاربة المسلمين بوجوب الاشتغال بالتجارة على أساس علمي متين « ما ارتقت أوروبا وأمريكا الا بالشركات ذات الأسهم فلا تجد الأعمال العظيمة من سكك حديدية أو فبارك عظيمة أو مشاريع مهمة كالبنوك الا متألفة من شركة المساهمة ، وذلك بسبب علمهم وحصول الثقة فيما بينهم وعدم سفالة أخلاقهم »[44]. ثم هو يسائل التجار على نحو يذكر بصيغة شكيب أرسلان الشهيرة (لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟) « فلأي شيء تقدموا وتأخرتم ؟ » والجواب عند الفقيه داعية تحديث التجارة عند المسلمين بديهي ومباشر : « تقدموا لأنهم قدمهم العلم بالتجارة وأخركم الجهل بعلمها »[45]. علامة التأخر هي الجهل : فحيث كانت دول أوروبا تفتح أقساماً ومعاهد عليا للتجارة يقبل عليها الآلاف من أبنائها (بما في ذلك ألمانيا نفسها ـ بعد هزيمتها) . تظل الأقسام التجارية في المدارس المغربية فارغة لأن التجار « بخلوا بأولادهم قبل أموالهم على المدارس ولم ينفقوا من أموالهم ولو دانقاً واحداً في سبيل العلم ، فما شيدوا مدرسة ولا نادياً علمياً ولا مكتبة »[46].

قد يرى البعض في هذه الأقوال ما يمكن اعتباره علامة على وعي مبكر عند « البورجوازية الوطنية » بضرورة تنظيم ذاتها كطبقة اجتماعية وقد يرى آخرون فيها صوراً نموذجية لما يمكن نعته

(42) محاضرة في اصلاح التعليم العربي ، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط ـ 152 .

(43) محاضرة في تعليم البنات (ضمن مجموع « اختصار الابتسام ») .

(44) مستقبل تجارة المغرب ، مخطوط (سبقت الاشارة اليه) .

(45) نفس المرجع .

(46) نفس المرجع .

« بالسلفية المخزنية ذات المنحى البورجوازي »[47]، ولكنه في كل الأحوال احدى صور الخطاب السلفي الحديث في بدايات تكونه .

3 - الاجتهاد :

نعرف الكيفية التي يكون بها الاجتهاد ، عند السلفية ، الحل الوحيد الممكن للأخذ بأسباب المدنية الحديثة مع الاحتفاظ بالاعتقاد الديني سالماً . فالاجتهاد بهذا المعنى هو مدار الخطاب السلفي ، وهو يكتسي عدداً من الدلالات التي تعمل مجتمعة على بلورة اشكالية ذلك الخطاب .

الاجتهاد يعني أولاً تقديم الحجة الدامغة على قوة الاسلام كنظرية والبرهان على كون رجاله اليوم ، في سلوكهم وممارساتهم ، يظلون دون مستوى ما تستطيع تلك النظرية أن تقدمه . وهو ثانياً دليل معكوس على الانحطاط والتأخر لأن المتتبع لتاريخ الاسلام يلاحظ هذا التلازم بين الانحطاط وبين اقفال باب الإجتهاد . ومن الطبيعي أن نلتقي عند الحجوي مع كل هذه الأطروحات مرة ثانية ويكفي في ذلك أن نقرأ محاضرة « تجديد علوم الدين »[48]فالأسباب التي تفسر الدعوة الى تجديد الدين (تفشي البدع ، الانحراف عن العقيدة ، إقفال باب الاجتهاد الخ . . .) هي نفسها التي تشرح مظاهر الانحطاط والتأخر . بيد أن القارىء يستطيع أن يتبين عند صاحب « النظام في الاسلام » اختلافاً في اللهجة بل وتغايراً في قراءة الواقع الاجتماعي ، دون أن يعني ذلك أبداً خروجاً ما عن الاشكالية السلفية ذاتها .

يتساءل مثلاً « هل انقطع الاجتهاد أم لا ؟ » والجواب معروف سلفاً ، ولكن ما يهمنا هو الأسباب التي يقدمها ، والتي قد تكون مختلفة : « يظهر لي أن ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها فاذا استيقظت من سباتها وانجلى عنها كابوس الخمول ، وتقدمت في مظاهر حياتها التي أجلها العلوم وظهر فيها فطاحل علماء الدنيا من طبيعيات ورياضيات وفلسفة وظهر المخترعون والمكتشفون والمبتكرون كالأمم الأوروبية والأمريكية الحية عند ذلك يتنافس علماء الدين مع علماء الدنيا فيظهر المجتهدون »[49]. أقفل باب الاجتهاد في المدينة الاسلامية لأن باباً آخر أقفل قبله ، باب « علوم الدنيا » ، ولذلك فلا سبيل الى اعادة فتح الباب الثاني الا بتكسير القفل الذي يغلق الباب الأول . تطور العلوم الدنيوية هو ما يؤدي ،

---

(47) A . Laroui : les Origines ... P. 428 .

(48) تجديد علوم الدين .

(49) الفكر السامي ، سبقت الاشارة اليه ، ص . 272.

ضرورة ، الى تطوير العلوم الدينية . عند ذلك يستطيع الاجتهاد أن يكشف الحجاب ويعلن عن هويته الثابتة في المدنية الاسلامية : تبرير قابلية صلاحية الدين على ملاحقة الأزمنة في تطورها دون أن يمسه التطور هو ذاته في جوهره لأن « عموم الأمة في الشرق والغرب من ناحية أصول الدين غير محتاجة الى تجديد ، انما هي مفتقرة الى التعليم الصحيح وترك ما يؤدي الى التشكيك »[50]. عند ذلك يصبح الاجتهاد وتطوير التعليم الديني مترادفان ، ولذلك تكون الحاجة الى تطوير « علوم الدين وعلوم الدنيا » حاجة أكيدة لأنها ستدخل في اطار تنافس حتمي حسب ما تقضي به الرؤية السالفة ، وهذا ما يجعلنا نلاحظ بأن القول بالاجتهاد والعمل بمقتضيات منطقه يذهب بالقول الى حد بعيد : « تأخرنا كثيراً ولم نشعر بدرجة تأخرنا ، ومن تأخر مداركنا قياسنا الماضي على الحاضر والسلف على الخلف حاكمين بتماثل المتقدم والمتأخر وكثيراً ما تأتي الأغلاط من فساد الأقيسة عن شرائط الانتاج »[51]. والمقصود بالماضي في هذا القياس هو الماضي « المادي » بطبيعة الحال وليس الماضي « الروحي ». والا تهاوى الأساس الذي تقوم عليه العقيدة الدينية ذاتها . ليس الماضي « المادي » شيئاً آخر سوى « علوم الدنيا ». وهذا ما يبينه الحديث عن الفتوى وعمل المفتي ، أي الممارسة الاجتهادية ذاتها « كل مفت في زمننا الذي كثرت فيه المكتشفات والمخترعات مضطر لأن يجتهد »[52].

على أن التأخر في ميدان ما يسميه الحجوى بعلوم الدنيا ، لا يكون في العلوم المشار اليها آنفاً (الطبيعيات ـ الرياضيات . . . الخ) وإنما يمس الحياة السياسية التي تتعلق بهؤلاء الذين أقفلوا الأبواب المذكورة . لهذا السبب يقتضي الاجتهاد والتخطيط للأخذ بأسباب التمدن والترقي تلك التي تكون مدارها حول « علوم الدنيا ». ولكن هذا التخطيط الذي لا يكون شيئاً آخر سوى الشروع في اقتباس ما هو « صالح » من المدنية الغربية يجعل المجتهد دائماً رجلاً «طلائعياً» يجاوز بأفق تفكيره السياج الذي أحاطت به مدينته نفسها. ذلك ما يجعل من المجتهد مصلحاً اجتماعياً في أعين البعض ومبدعاً في أعين البعض الآخر ، ومبدعاً في أعين الغالبية العظمى ، بل ورجلاً خارجاً « عن لوازم الدين ومقتضيات الشريعة ».

وهذا هو ما يجعل المجتهد الحق ، كما يتصوره الحجوي ، في صف السلطة والحكم في حين أن عامة الناس لا تقر مواقف تلك السلطة ـ وهذا ما حدث في تاريخ المغرب في عهد الملك مولاي

---

(50) تجديد علوم الدين . . سبقت الاشارة اليه ، ص . 8.

(51) النظام في الاسلام . سبقت الاشارة اليه ، ص . 55.

(52) تجديد علوم الدين . . . ص . 11.

عبد العزيز ـ[53]. ترفض العامة ويساند الفقهاء « المقلدون » ويوافق ضمنياً « الفقهاء المجتهدون »، وهؤلاء الأخيرون لا يكونون كذلك ، أي لا يعيدون فتح باب الاجتهاد الا لأنهم أدركوا أكثر من غيرهم ضرورة تحديث « علوم الدنيا » الذي لا يعني شيئاً آخر في نهاية التحليل سوى تحديث الدولة ذاتها .

خاتمة :

لا شيء ، في تقديرنا ، يعبر عن اشكالية السلفية الجديدة في بداياتها (على نحو ما نراه عند الحجوي) أفضل من النتيجة السابقة التي أسلمنا اليها الحديث عن الاجتهاد والمجتهد . ان الاجتهاد يظل هو الحل الذي تقدمه السلفية في كل صورها . تقدمه كطريق وحيد للخروج من دائرة التأخر والتخلف والكيفية التي تفهم بها الاجتهاد وتقنن قواعده وتحدد شروطه هي ما يوضح أنماط الاختلاف بين صيغة تعبيرية سلفية وأخرى . والاجتهاد على نحو ما رأيناه عند الحجوى يحمل دعوة كبيرة الى الانفتاح على « الغرب » والأخذ بأسباب الحداثة التي يكون الرمز الدال عليها هو تحديث التجارة كطريق لتحديث الدولة ذاتها ما دامت عملية التحديث تلك سترتبط باصلاح التعليم وبتنظيم المؤسسات القانونية والاقتصادية والتجارية .

هذه الدعوى لا ترى حرجاً في توطيد أسباب الاتصال بالعالم المتقدم عالم الغرب التجاري والصناعة (ولو كان ذلك عن طريق الحماية ذاتها) ولعل الموقف الذي وقفه الحجوى من الحماية الفرنسية هو ما يجعلنا نلمس نقطة الضعف الجوهرية في النسق الذي يمكن استخلاصه من أحاديثه المختلفة حول التجارة والتعليم والاجتهاد ودلالة النظام ومغزى الترقي والتمدن . حقيقة أننا نجد عنده في « التقرير التاريخي » الذي رفعه الى المقيم العام بالمغرب[54] ما يمكن نعته بخيبة الأمل في

---

(53) يتحدث الحجوى ، مطولاً في « رسالة الى الجباص » (مخطوط سبقت الاشارة اليه) عما يمكن اعتباره مظاهر اجتهاد في تحديث الدولة ـ من ذلك هذه الفقرة : « ان مولاي عبد العزيز قد جالت في رأسه فكرة الشورى والديمقراطية فأيده سفراؤه بهذه الأفكار فعجل بها ،وكان أول ما فعل جعل مجلس الشورى من الوزراء ينعقد كل يوم للتداول في الأمور المهمة التي تعرض عليهم . فكل من كان له أمر في وزارته قدمه للملك فيأمر برفعه للجميع لاعطاء النظر فيه بالمشاورة . وهذه منقبة أخرى تذكر في تاريخ مولاي عبد العزيز فاز بها على من قبله ويكون له الفضل على من بعده ، ولكن الأمة جاهلة والوزراء معهم قصور وتنافس لم يعرفوا كيف يتصرفون في هذه المنقبة التي هي أمانة وضعت بين أيديهم فاستحالت الى الفساد الذي لمسناه فصارت وصار الشعب لجهله بعدها في حق الملك ».

(54) « تقرير تاريخي » (مخطوط بالخزانة العامة بالرباط ج 254).

طبيعة الاصلاحات التي تحققت منذ توقيع عقد الحماية ـ ولكننا نجد بجانبه نصوصاً أخرى عديدة تكشف عن شعور بامكان تحقق تقدم وتمدن في ظل الحماية ذاتها[55] . نقطة الضعف هذه تنبع من غياب حس نقدي تاريخي ، حس نقدي لم يكن من الممكن في تاريخ المغرب المعاصر أن يكون شيئاً آخر سوى احساس وطني بضرورة التحرر المزدوج (على نحو ما سيعبر عنه علال الفاسي فيما بعد) من رواسب « الماضي » ومن الاستعمار معاً .

حقيقة أنه في امكاننا أن نتبين عند الحجوي العديد من العناصر التي سنصادفها في « النقد الذاتي » وفي « الحركات الاستقلالية في المغرب العربي » (في بعض فصول منه) ، وصحيح أيضاً أن في النصوص التي عرضنا لها في فحص أولي ما يمكن اعتباره حقيقة بدايات للسلفية الجديدة في المغرب ، وصحيح أخيراً أن السياق التاريخي في المغرب بين نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحالي والذي جعل من المثقف المخزني داعية للتحديث . كان بالضرورة تعبيراً عن دعوة السلفية الجديدة الأولى . ولكن كل ذلك لم يكن كافياً للدفع بالأفكار المعبر عنها لِتَنْتَظِمَ في صورة النسق الذي سيكون « النقد الذاتي » صياغة أخيرة له الا بوعي تاريخي حاد بضرورة تحقيق تحرر آخر هو التحرر من الاستعمار لقد كان لا بد للسلفية من ميلاد الحركة الوطنية وتبلور أطروحاتها لكي تستطيع الأولى أن تحصل على عقد ميلادها الشرعي . هكذا تكلم منطق التاريخ في المغرب المعاصر .

---

(55) أنظر على سبيل المثال « بالاقتصاد حياة البلاد » ومحاضرة « نقد كتب الدراسة للعلوم العربية بافريقيا الشمالية » (وكلاهما سبقت الاشارة اليه) .

III

النقد الايديولوجي وتحديث العقل العربي :

قراءة في كتابة عبد الله العروي

لا شك أن كتاب « الايديولوجية العربية المعاصرة »[1]هو واحد من المؤلفات الجادة القليلة التي كتبت ، خلال العقدين الأخيرين ، في موضوع الفكر العربي المعاصر . ولعل الجدية تأتي من كون الكتاب استطاع أن يفلت من عمل التأريخ والتصنيف للفكر العربي منذ عصر « النهضة »، ليصبح بالفعل تأملاً وتفكيراً في تلك « النهضة » ذاتها : بين ما كان منتظراً منها ومأمولاً فيها وبين ما انتهت اليه بالفعل . هذا يعني أن الكتاب استطاع أن يكون بالفعل ، وكما يصفه به صاحبه ، « محاولة نقدية »[2]. أي أنه استطاع أن يرقى من مستوى التأريخ الى مستوى التفكير النقدي . فحيث يتخذ عمل التأريخ طابع الجود والاحصاء للتيارات والمذاهب المختلفة(وهي الصفة التي طغت على المؤلفات التي تناولت موضوع الفكر العربي المعاصر) ، يسعى عمل التفكير النقدي لكي يكون على العكس من ذلك عمل تساؤلات ومراجعات مستمرة لأوجه النظر المعروضة أمامه . وحيث يكون هم الأول ارجاع الآراء والمواقف العديدة الى تيارات ونزعات يسهل

(1) Abdallah Laroui - L'idéologie arabe contemporaine François Maspéro , 1967 , Paris .

والى هذا المرجع سنحيل القارىء .

(2) محاولة نقدية « essai critique» ـ هو العنوان الفرعي لكتاب العروي المذكور أعلاه ـ وحول الدلالة التي يحملها هذا العنوان الفرعي نحيل الى دراسة جورج لابيكا :

Les arabes , m . Jourdain et la dialectique - in - la «pensée - numéro double (141 - 142) Juillet - Août 1968 .

واحالتنا هذه لا تعني ، بتاتاً ، أننا نشاطر لابيكا وجهة نظره في الكتاب .

حصرها والحديث عنها ، يريد الثاني من ذلك الفكر أن يكون جواباً على الاسئلة التي يطرحها على المثقف واقعه الحالي الذي يعيش فيه . يمكن القول بتعبير آخر بأن الأول يحيله الى « ماض » فكري وحضري ، ومن ثم فهو يدرجه في عداد نوع من الثقافة الموسوعية التي تطلب لذاتها ، في حين أن الثاني يحكم بالصلة القوية التي تربطه بالحاضر الذي يعيش فيه ومن ثم فهو يريده حياً و « حاضراً » يحاوره حول المشكلات السياسية والاجتماعية والفكرية التي يحياها ويسعى الى ايجاد الحلول الملائمة لها .

طبيعي أن مسألة الموافقة على الآراء التي يطرحها فكر « النهضة »، وكذا رفضها كلياً أو جزئياً أمران واردان . هناك ايمان بجدوى ذلك الحوار ، بل وبحتميته في المرحلة التاريخية الراهنة بالنسبة للمثقف العربي من أجل اكتساب الوعي الضروري من أجل التغيير والبناء[3] . هذه أحد الموجهات الكبرى في تفكير الاستاذ عبد الله العروي ليس هذا في كتاب « الايديولوجية العربية المعاصرة » فحسب ، وإنما أيضاً في غالبية كتبه التي أعقبت تأليفها . يكون هذا التوجيه ضمنياً مضمراً حيناً (مثلما هو الشأن في « الدولة » و « مفهوم الحرية »)، ويكون صريحاً ومباشراً أحايين أخرى . فهم الأزمة التي يعيشها المثقف العربي حاضراً يستدعي الرجوع الى النتاج الايديولوجي الذي صاحب ميلاد وأزمة الفكر العربي في « عصر النهضة ». من الواضح أن هذا التقرير يعني اختياراً آخر واضحاً وصريحاً وهو أن : فهم الواقع العربي الراهن (واقع التخلف ، والسلبية ، و « التحول المعاق ») يتم عبر التفكير في واقع آخر يعلو عليه ويعبر عنه في الوقت ذاته وهو « أزمة المثقفين العرب ». فنوضح هذا القول : هناك مستويات عديدة من النظر والتفكير في الواقع العربي الراهن : المستوى الاقتصادي ، المستوى السياسي ، المستوى الاجتماعي ، المستوى الايديولوجي . . ولكل واحد من هذه المستويات منهجه الخاص به ، وطريقته المميزة له في العرض والتحليل . بمعنى أن كل واحد من المستويات المذكورة « يرى » الواقع على نحو مخالف مغاير للنحو الذي « تراه » به المستويات الأخرى : تشخيص حقيقة الواقع واقتراح الحلول المناسبة له لا يكون بطبيعة الحال واحداً متطابقاً .

ما هو الاختيار الذي يسلكه الاستاذ عبد الله العروي وما الذي ينتج عن هذا الاختيار منهجاً ومضموناً ؟

---

(3) وتلك هي وجهة النظر التي يدافع عنها عبد الله العروي والتي يدعوها بـ « النهضة الثانية ». أنظر في هذا الصدد مقال : الانتلجنسيا العربية والتاريخانية ضمن كتاب :

La crise des intellectuels arabes , Maspéro , 1974 , Paris. - P . 115 .

ونحن لا نحيل على هذا الكتاب الا متى تعلق الأمر بعالم يقم العروي بترجمته في كتابه « العرب والفكر التاريخي ». كما أن في هذا الأخير نصوصاً أخرى لا توجد في « أزمة المثقفين العرب ».

واضح أنّ القراءة التي يقوم بها العروي للواقع العربي المعاصر تنقله الى المستوى الايديولوجي بطبيعة الحال ، مع كل ما يستلزمه ذلك المستوى من صعوبات وما يحف به من مزالق وأخطار : من جنوح ضروري الى التجريد ، غموض واضطراب في استعمال المفاهيم (بما في ذلك مفهوم الايديولوجيا ذاته) ، ميل شديد الى الوثوقية والقناعات النهائية . أضف الى ذلك أن الكتابة تصبح عرضة لأكثر التأويلات تعارضاً وتناقضاً ، أي أنها تدخل ، بحكم منطقها ذاتها ، في مجال الايديولوجيا . وربما لكل هذه الاسباب نجد عند العروي . نفسه رجوعاً مستمراً الى القضايا الأصلية والأولية عنده بقصد الشرح والتوضيح - بل والتبرير بطبيعة الحال ، سالكاً في ذلك نوعاً من البيداغوجية التي يمتزج فيها العرض التحليلي التعليمي مع الاستخلاص التركيبي التنظيري . بل انه ينبهنا ، بأسلوب صريح ومباشر ، الى ما يبدو له انه هو بيت القصيد من كل ما كتب ويكتب . « بدأت أحس أن المشكل الأساسي الذي أحوم حوله منذ سنين هو الآتي : كيف يمكن للفكر أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية »[4] . ولكن الذي حدث هو أن العروي مارس على القارىء العربي كثيراً من التأثير السيء بهذه الجملة . كانت تلك الجملة التي يذكرها ويرددها قراء العروي تقوم بعمل الشجرة التي تخفي الغابة : فعوضاً عن أن تساهم في تبديد الغموض ودفع الالتباس اللذين يلفان كتابة صاحب « الايديولوجية العربية المعاصرة » ساهمت في الواقع في التغميض النظري وشاركت في « التعتيم الايديولوجي » غالبية ما قرأناه من كتابات «نقدية» في هذا الموضوع ظلت تتناوب بين تصفيق الاستحسان وصفير الاستهجان - أي أنها بالتالي لم تستطع أن تفلت من دائرة « الخطاب الايديولوجي » - هل في الامكان أبداً أن نجعل النقاش الايديولوجي يرتقي الى مستوى التحليل العلمي ؟ ان نجاح أو فشل الدعوة الى تحديث العقل العربي ترتبط بالاجابة عن هذا السؤال .

نعتقد أن هناك نحواً آخر من النظر الى كتابة الاستاذ العروي يستطيع أن يأخذ تلك الكتابة مأخذ الجدية وذلك بمحاولة ممارسة نوع من « النقد الحواري »[5] . هذا النقد أو القراءة الممكنة لا ترى ضرورة في الالتزام باشكالية العروي على النحو الذي يصوغها به : « كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية . . . . » .

بل ربما كانت تزيحها أو ترفضها بصورة مؤقتة على الأقل . هي بالأحرى ترفض الانطلاق من « اشكالية جاهزة » ، لكي تنتهي بعد ذلك الى العناصر التي تكون تلك الاشكالية . تريد

---

(4) عبد الله العروي - العرب والفكر التاريخي - دار الحقيقة ، 1980 ، الطبعة الثالثة - بيروت - ص 39 .

(5) تعبير نستعيره من الناقد الفرنسي طودوروف . أنظر .

T . Todarov - une critique dialogique . in - la revue « DEBAT » numéro 29 (Mars 1984).

لمسيرتها أن تكون معكوسة بحيث تنطلق من العناصر المتفرقة الى الكل المنتظم . تـأخذ النصوص الموجودة أمامها ، وتقوم بممارسة نوع من الجرد الاحصائي تنتهي معه الى اكتشاف مفاهيم أساسية ثابتة اليها ترتد كل المفاهيم الأخرى كما لو كانت فروعاً لها ولواحق عليها ، ثم تنتبه وتنبه الى الكيفية التي تنتظم بها تلك العناصر في صورة بناء نظري متماسك . غاية القراءة تصبح هي صياغة الاشكالية على نحو يسمح بمساءلتها ومحاورتها ، بمعنى أن تكون قراءة جديدة تنضاف الى القراءة الاولى الأصلية التي يقوم بها المؤلف ذاته ، فهي اذن بالضرورة تأويل ـ وهي لا تملك الا أن تكون كذلك لأنها تؤمن أن كل قراءة هي بالضرورة تأويل .

عند العروي قراءة معينة للواقع العربي الراهن ، من خلالها ينظر الى ذلك الواقع ويرفضه ويدعو الى ضرورة مجاوزته في الوقت ذاته . تتحدث عن ذلـك الواقـع في صورة عـلامات أو أعراض ، يمكن القول أيضاً بانها تقوم ببناء ذلك الواقع ، ليس المقصود من كلامنا بطبيعة الحال أنها تتوهم واقعاً غير موجود أو غير « واقعي » في مقابل الواقع الفعلي ، وإنما نقصـد فقط أنها تصوغه بكيفية يكتسي بها درجة كافية من المعقولية . انها ترفض كل واقعية ساذجة تعتقد أنها تعرف الواقع (الاجتماعي والسياسي والايديولوجي) لا لشيء الا لأنها تعيش فيه . وككل قراءة فهي تنتهي الى صياغة مجموعة من الاسئلة تمهد بدورها للأجوبة المناسبة ، أو لنقل انها تحملها في جوفها . هي اذن تنتهي الى صياغة البديل الممكن او البدائل الممكنة عن ذلك الواقع المرفوض .

كيف يقرأ العروي الواقع العربي الراهن ؟ وما هو البديل الممكن لذلك الواقع ؟ .

ـ قراءة العروي للواقع العربي الراهن :

يتحدث عبد الله العروي عن الظروف التي تمت فيها كتابة « الايديولوجية العربية . . . » ، ومن ثم الأسباب التي حملته على اختيار مستوى التحليل الايديولوجي دون المستوى الاجتماعي أو السياسي مثلاً فيذكر أن مصدر ذلك هو التفكير في الخيبة التي عرفتها الحركات التحريرية الوطنية في الدول العربية ، مستدلاً على ذلك بالخيبة التي مني بها ثلاثة من الزعماء العرب هم : المهدي بن بركة ، جمال عبد الناصر ، وبن بلا . الأول لأنه عند اتخاذ مواقفه السياسية : « يتوصل هو الى النتيجة عن طريق تحليل مسلسل ومنطقـي ، ولكن في العرض يقدم النتيجة جاهزة كأنها من بديهيات « العلم » العصري الذي يجب أن تقبل بدون مناقشة فلا يعطي في العرض مع النتائج طرائق الاستنتاج . وعندما كان يلاحظ عليه هذا الاسلوب الناقص ، غير المكون في الواقع لأطر الحركة ، كان يتجنب الموضوع أو يقول إن الوقت لم يحن بعد »[6] . والثاني لأنه يكشف في الواقع

(6) العروي ـ العرب والفكر التاريخي . . . (سبقت الإشارة اليه) . صفحة 48 .

عن المشكل في جانب آخر منه وهو « مشكل النقص الايديولوجي (. . .) ولا أدل على ذلك الضعف وضعف الأفق من « الميثاق » الذي كان زبدة تفكير النخبة المثقفة : المتعاونة مع النظام الناصري ». والأخير «لأنه لم يهتم أدنى اهتمام ولم يقتنع أبداً بأرضية القرارات التي عرضت عليه (. . .) لم يقبل المقترحات الا على أساس النتائج الوقتية واستعَالَة الرأي العام في الداخل والخارج »[7]. هذه الاخفاقات علامة على الإخفاق الذي منيت به الحركات الوطنية في العالم العربي : اذا كانت قد استطاعت أن تحقق النجاح باعتبارها حركات تحررية مناهضة للوجود الاستعماري في بلدها ، فانها قد اخفقت مع ذلك في ان تحقق ما يكون المجتمع العربي في حاجة اليه من تحرر على المستويات : الاجتماعية والسياسية ، والايديولوجية . في كل هذه التجارب الثلاثة ثابت أساساً هو « العجز الايديولوجي أو بكيفية أدق تخلف الذهنيات عن الاوضاع الاقتصادية ـ الاجتماعية العامة »[8](الابراز من عندنا) . « العجز الايديولوجي »أو«النقص الايديولوجي »، أو « الخلط الايديولوجي »، بل وربما أيضاً « الخلاعة الايديولوجية »، كل هذه الأوصاف المتشابهة أو المتقاربة من جهة أولى ، يضاف اليها « تخلف الذهنيات »، « الفكر اللا تاريخي »، « الوعي الساذج » ، و « هم الماضي ». كل هذه النعوت المختلفة ، التي تدل في نهاية الأمر على حقيقة واحدة ، يمكن أن تجد مفهوماً اجرائياً يعبر عنها أفضل تعبير وهو مفهوم « التأخر التاريخي ». لنحاول أولاً الامساك بهذا المفهوم قبل أن نتساءل عن اجرائيته أو عدم اجرائيته في الحديث عن المجتمع العربي المعاصر .

« عرفت الانسانية الحديثة ثورة دينية ، وثورة ديمقراطية وثورة صناعية ـ كل واحدة منها تعبر ، في ميدان خاص وبكيفية خاصة ، عن تطور المجتمع كوحدة متكاملة . ونتجت عن هذه الثورات انقلابات في الفكر تستحق أيضاً اسم الثورات : العلمية ، والتاريخية والعقلانية ثم عبرت عن هذه الثورات ايديولوجيات مختلفة أهمها الليبرالية والاشتراكية »[9]. والحداثة في المجتمعات الانسانية الغربية هي الخلاصة العليا لكل هذه الثورات ، والاشتراكية والليبرالية : هما الخلاصتان الإيديولوجيتان في التعبير عنها. كل هذه الثورات عاشتها الانسانية في الغرب ، منذ القرن السادس عشر ، سياسياً ، ومادياً ، وايديولوجياً . هل كان الأمر كذلك بالنسبة للبلاد العربية ؟ الجواب هو طبعاً بالنفي : « لم يعرف المجتمع العربي الا ثورة واحدة ، الثورة الوطنية ، واختلطت فيها ثورات متعددة : ذهنية فردية ، وديمقراطية اجتماعية ، واقتصادية

(7) المرجع السابق . صفحة 49.

(8) نفس المرجع والصفحة .

(9) المرجع نفسه . صفحة 200.

اشتراكية »[10]. هل استطاعت الثورة الوطنية في المجتمع العربي أن تقوم بعملية الاختزال التاريخي لكل الثورات الأخرى ؟ وهل استطاع الفكر العربي أن يحقق طفرة تمكنه من استيعاب العقل الحديث ؟ الجواب هو بالنفي مرة ثانية والدليل على ذلك عند العروي هو « الخيبة » التي رأيناه يتحدث عنها سابقاً . والمقصود بالتأخر ليس هو التخلف في ميدان المعمار والبناء أو التوفر على وسائل المواصلات الحديثة والسريعة أو التمتع بوسائل الترفيه المتطورة . الثورات الكبرى التي عرفها العالم الغربي ترتبط بنشأة المدن الكبيرة كما هو معروف ونحن نتوفر اليوم ، في البلاد العربية ، على مدن ضخمة مكتظة بالسكان فهل يعني هذا أنها فعلاً تجمعات مدينية . وربما كان المشكل هو أنه « ستزيد مدننا ضخامة واتساعاً دون أن تنتشر فيها ذهنية مدينية . تكثر فيها اللعب العلمية بينما تبقى **الذهنية العمومية استهلاكية خرافية تواكلية** »[11] (الأبراز منا) . غياب الذهنية المدينية مع وجود المدينة هو مثلاً من علاقات هذا التأخر . لا تعكس الذهنية المدينية نمطاً من العلاقات الجماعية ، وإنما هي تعبر عن نظام متماسك تكون فيه السيادة للانتاج قبل الاستهلاك ، ويكون فيه العلم نشاطاً جماعياً قبل أن يكون مجهوداً فردياً منعزلاً . الذهنية المدينية تعني وجود « جو ثقافي مديني ، جو يتواصل فيه الناس بسهولة وتتجه فيه اهتماماتهم نحو الانتاج وتطويع الطبيعة »[12]. وهذا بالضبط ما هو منعدم في المدينة العربية لأن الذهنية العربية متأخرة عن الواقع المادي للوجود العربي . لا غرابة أن نشاهد « مجتمعاً مدينياً وتاريخياً يختار ، كأسلوب في التعبير ، ثقافة بدائية وقبلية »[13]، ولا غرابة بالتالي من وجود المثقف المتجه كلية نحو الماضي والبعيد كلية عن الحاضر يتعلق بأهداب ثقافة لا تربطه بها أدنى صلة معقولة ، تماماً كما كان الشاعر الأندلسي في القرن الهجري الخامس ينعم بالقصور الفاخرة والرياض العطرة فيما كانت روحه متجهة كلية نحو صحراء لا يعرفها ولا يستطيع أن يعيش فيها[14].

التأخر التاريخي هو أولاً وأخيراً تأخر في الذهنية ، أي أنه بتعبير آخر تأخر ايديولوجي . إنه هو التعبير عن هذا التعايش الغريب بين التقدم الصناعي والتطور التجاري في مقابل التخلف الذهني . هذا التأخر هو ما يسمح للأيديولوجيات ، التي يكون من المفروض أن تجاوزها قد تحقق

---

(10) نفس المرجع والصفحة .

(11) عبد الله العروي ـ ثقافتنا في ضوء التاريخ . (المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء) دار التنوير . بيروت الطبعة الأولى ، 1983، ص 146.

(12) نفس المرجع ـ صفحة 140.

(13) الايديولوجية العربية المعاصرة (النص الفرنسي ـ سبقت الاشارة اليه) . ص 86.

(14) نفس المرجع . صفحة 87.

في التاريخ ، ما يسمح لها بالاستمرار في الوجود بل ويكسبها نفساً جديداً . ان بلاد العالم الثالث ، كبلاد تحكمها التبعية تعيش هذه الثنائية (التقدم الصناعي أحياناً - التخلف الذهني) في صورة تناقض غريب وحاد ، ولكنه تناقض مفهوم وضروري : « ينتج عن التبعية تطور عكسي وتقهقر قطاعي ، أي أن المجتمع التابع يتقدم أو يتغير في بعض قطاعاته في حين أن قطاعات أخرى لا تبقى على حالها كما يتبادر الى ذهن المرء بل ترجع عضوياً وضرورياً الى مراحل تخطتها في الماضي »[15]. تقدم وتطور في المستويات التجارية والصناعية والاقتصادية ، وتقهقر وتراجع في المستوى الايديولوجي . هذا يعني أن التفاوت الموجود أصلاً «بين قاعدة المجتمع المسيطر وقاعدة المجتمع المسيطر عليه يضاعف في الميدان المجتمعي ، ويضاعف أكثر في الميدان الايديولوجي ». يمكن الكلام بهذا المعنى عن تأخر مضاعف أو مضعف بالأحرى لأن « الايديولوجيا في كل بلد خاضع لغيره تكون متأخرة بالنسبة للهيأة الاجتماعية ، وهذه تكون متأخرة بالنسبة للقاعدة الاقتصادية »[16] ، وهذا التأخر لا يظل موجوداً فحسب بل هو يتنامى باستمرار ما لم تتحقق الطفرة الضرورية للافلات من أسر التأخر التاريخي . القول بالتأخر المضعف بالنسبة للايديولوجيا ، قول يعني بأن الايديولوجيا في مجتمع التبعية « تنتمي الى أصول تاريخية متنافرة » ولذلك فان الايديولوجيا تكون فقيرة ناقصة : « المشكل الحقيقي الذي نواجهه فعلاً ، والذي تهدف الى كشف القناع عنه هو عدم وجود الايديولوجيا المنسجمة عضوياً والتي يستخلص منها برنامج مستوف لشروط الاستيعاب والشمول ، والذي يجد فيه المجتمع العربي صورة وفية ومقنعة لملامح ماضية وتطلعات حاضرة - هذه الايديولوجيا لم تخرج بعد ، الى يومنا هذا ، من القوة الى الفعل »[17] (الابراز منا) .

سيادة الفكر اللا تاريخي ، تخلف في الذهنية بالنسبة للواقع المادي المعيش ، نقص ايديولوجي : عناصر تنتظم فيما بينها لكي تصبح تعبيرات أو تجليات أو أعراض لداء عضال ينخر « جسم » الواقع العربي الراهن : داء التأخر التاريخي . تلك هي الخلاصات الكبرى التي ينتهي اليها عبد الله العروي من قراءته للواقع العربي . تشخيص للداء يحمل في ثناياه مقترحات العلاج : لا سبيل الى محاربة تخلف الذهنيات الا بالعمل على تحديث العقل العربي ، ولا سبيل الى القضاء على الفكر اللا تاريخي الا بمعانقة الفكر التاريخي في أعلى صوره ، ولا سبيل الى مجاوزة النقص الايديولوجي الا بممارسة النقد الايديولوجي .

---

(15) العرب والفكر التاريخي . صفحة 133 .

(16) نفس المرجع . ص 134 .

(17) نفس المرجع . ص 146 - 147 .

ضرورة النقد الايديولوجي :

القول بالنقد الايديولوجي كسبيل ومنهج لمجاوزة النقص الايديولوجي ، التعبير الفكري الحقيقي عن التأخر التاريخي ، هو قول يجعل المثقف العربي المعاصر ينتهي في نهاية تحليلاته الى التقرير بوجوب تبني الماركسية ، الماركسية المؤولة على نحو معين هو النحو الذي يلائم ظروف وواقع هذا المثقف. هذا يعني أنه يطلب من الماركسية شيئاً واضحاً محدداً ، يبحث عن ماركس الذي يعنيه ، أي الذي يرسم له الطريق لمجاوزة التأخر التاريخي ـ ماركس الذي يمكنه بما هو في حاجة اليه من سلاح النقد الايديولوجي .

يقرأ ماركس مثقف العالم الغربي ويقرؤه مثقف العالم الثالث، كل منهما يقرؤه بهدف معين ، بمعنى أنه يبحث فيه عن شيء ليس هو بالضرورة ما يبحث عنه الآخر ، بل وربما كان ما يبحث عنه أَحَدُهُمَا هو بالضبط نقيض ما ينشده الآخر . يرجع هذا الى سبب واضح ومقبول وهو وجود التناقض « بين عالمين : **عالم الرأسمالية المتقدمة الذي لا يعنيه مشكل التأخر** ، والعالم الثالث الذي لا يهتم بتحليل النظام الرأسمالي الا في نطاق السؤال الأصلي : **كيف يتطور مجتمع غير رأسمالي** وغير صناعي في عالم تحكمه الرأسمالية والصناعة ؟ »[18](الابراز منا) . مثقف العالم الغربي الرأسمالي لا يعنيه مشكل التأخر التاريخي لأن التطور الفكري الذي عرفته أوروبا منذ عصر الأنوار جعلت همومه من نوع آخر ، وجهته الى ماركس « العالم »، أما مثقف العالم الثالث فالمشكل الأول في جدول الأعمال المعروض عليه ، بل المستعجل والوحيد هو مشكل التأخر التاريخي . العلاقة التي عرفتها المجتمعات الغربية ، عبر تاريخها ، بين التطور المادي للمجتمع والتطور « الايديولوجي » له كانت تجعل الأوضاع المادية تسبق النظرية وتفرزها بكيفية حتمية . في حين أن هذه العلاقة تصبح معكوسة بالنسبة للمجتمعات المتأخرة : « في حالة ثورة لتدارك تأخر تاريخي ، فالعلاقة معكوسة ، النظرية سابقة الوضعية الملائمة لها (. . .) فالعقدية اذن ضرورية ، تنتج أولاً عن كون مضمون الثورة هو اعادة ما وقع فعلاً في زمن ماض بكيفية تدريجية (تحصيل الحاصل) وثانياً عن كونها مفروضة من فوق »[19]. العقدية هنا تعني بطبيعة الحال الماركسية المؤولة على نحو معين ، ماركسية ماركس ما ، ماركسية ماركس « الايديولوجي » : « الواقع فيما يرجع الى العالم الثالث هو أن ماركس لا يؤثر فيه الا اذا ارتدى لباس الايديولوجية الالمانية ، أي احتفظ باشكاليتها »[20].

---

(18) نفس المرجع . ص 163 .

(19) نفس المرجع . ص 173 .

(20) نفس المرجع . ص 161 .

لماذا هذه الحاجة الى ماركس « الايديولوجي » دون ماركس « العالم » أليس في استطاعة الثاني أن يقوم بعملية اختزال للاول فيحقق بالنسبة لمثقف العالم الثالث طفرة كاملة من الايديولوجيا الى العالم ؟ .

يؤكد عبد الله العروي بانه لا ينفي حقيقة هذا التطور عند ماركس من الايديولوجية الى العلم الموضوعي ولكن المهم هو « المحافظة على العملية التطورية كلها لا الاقتصار على صورة خيالية لماركس « العالم » كما تستخلص من تحليلات « رأس المال ». المحافظة على هذه العملية تعني هنا استخلاص العبرة البيداغوجية للعملية ، فهم الدرس الماركسي في حقيقته كدرس ناجع عملياً ومفيد تطبيقياً . ولكي نفهم هذا الدرس ينبغي أن نتأمل حالة المجتمعات التي كانت توجد في وضعية شبيهة بوضعية مجتمعات العالم الثالث ، أي وضعية المجتمعات التي استطاعت أن تتدارك التأخر التاريخي . لنأخذ مثالين قويين وشهيرين معاً : مثال ألمانيا ، ومثال روسيا ولنتساءل حول الاسباب الحقيقية التي سمحت لهما ، كل في نطاق تجربته الخاصة ، باللحاق بركب البشرية المتقدمة تاريخياً . نجد السر في ذلك يكمن في أن كلاً منهما « جعلت ثقافة أوروبا الليبرالية أفقاً لهدفها الثقافي ولهدفها السياسي ».[21]فاذا قارنا مع المجتمع العربي المعاصر فاننا نجد ، على العكس من ذلك ، أن « الثقافة العربية ، في تعبيرها الكلاسيكي ، وفي أكثر الاجزاء تأثيراً من تعبيرها الحديث المعاصر ، نجدها تتعارض مع الثقافة الليبرالية نقطة بنقطة »[22]معارضة الثقافة الليبرالية ، في الفكر العربي المعاصر ، نقطة يلتقي عندها كل من المثقف السلفي والمثقف الذي يعتبر نفسه خصماً عنيداً ومعارضاً للسلفية وثقافتها . يرفضها الأول باسم الاصالة ورفض الايديولوجيات المستوردة ، ويرفضها الثاني لأنه يرى فيها حليفاً للاستعمار ومواكباً له . فالذي يؤشر عليه هذا التعارض في الموقف من الثقافة الليبرالية بين ثقافة البلاد التي استطاعت أن تتدارك التأخر التاريخي ، والبلاد التي لا تزال غارقة فيه ؟ هو يؤشر بطبيعة الحال ، عند العروي ، على « تخلف الذهنية »، ولكنه يؤشر قبل ذلك على النقص الايديولوجي كواقع من جهة وعلى ضرورة مجاوزته ، عن طريق النقد الايديولوجي ، من جهة أخرى . في استطاعة المثقف الغربي أن يرفض « الليبرالية أو الماركسية المتأثرة بها أو يطمح أن يتجاوزها في ميادين غير الميدان الاقتصادي لأنه يرفض أشياء موجودة وملموسة ، حوله قد جربها مجتمعه منذ عقود ».[23]ولكن ذلك المثقف ، وكما

---

(21) أزمة المثقفين العرب (النص الفرنسي) سبقت الاشارة اليه ـ صفحة 8.

(22) نفس المرجع والصفحة .

(23) العرب والفكر التاريخي . ص 45.

هو الشأن في أمثلة البلاد التي استطاعت تدارك التأخر لا يرفضها ، بل هو على العكس من ذلك يتبناها ويحافظ عليها مع الايمان بضرورة تطويرها لأنه يدرك « أن الماركسية ذاتها ، بحسبانها ايديولوجية وممارسة سياسية هي في نهاية التحليل عقلنة (. . .) لهذه الثقافة الليبرالية ذاتها »[24] . يمكن القول أيضاً بأنه قد أدرك الدلالة البيداغوجية للدرس الماركسي ، قد فهم الأسباب التي كان ماركس ينوه من أجلها بالثقافة البورجوازية وبطابعها الكوني ، في نفس الوقت الذي كان يدينها فيه كطبقة اجتماعية ويحكم عليها بالاندحار والفناء . أما نحن ، مثقفي العالم الثالث ، فعندما نرفض الثقافة الليبرالية فنحن في الواقع « نرفض ما لا نملك ونظن أننا ملكناه بمجرد أننا رفضناه . نستهزيء بالتراث الليبرالي (. . .) ونحن لم نستوعبه بعد ويبقى المجال (. . .) مفتوحاً للفكر التقليدي الذي يظن أنه معاصر الوقت الحاضر لأنه ليبرالي »[25] . ان مثقف العالم الثالث لا يقع على الدلالة البيداغوجية للدرس الماركسي فتكون النتيجة على حساب هذا المثقف بطبيعة الحال وتكون في صالح الفكر الذي يتوهم أنه يتجرد لمناهضته ومحاربته . هنا يبلغ النقص الايديولوجي درجته العليا من الخطورة التي تعني تعميق هوة التأخر التاريخي عوض العمل على ردمها ومجاوزتها .

ان المثقف العربي اليوم ، كمثقف من العالم الثالث ، في حاجة الى اعادة التفكير في الدرس الماركسي درس « ماركس الايديولوجي الذي سيبقى حياً يبعث ما دامت هناك بقية متأخرة في العالم »[26] . لأن هنالك عدداً من أوجه التشابه بين الظروف التي وجد فيها ماركس إبان كتابة « الايديولوجية الألمانية »، والظروف التي يوجد عليها مجتمعه اليوم . المثقف العربي اليوم مدعو الى محاربة الفكر التقليدي كفكر يجسد السلبية والتواكلية والانهزامية ، يجسد كل ما هو مرفوض لأنه يكبل المجتمع العربي بأغلال وقيود تزيد من وهدة التأخر التاريخي وثقله . هذه الدعوة لا يستطيع أن يلبيها الا بقدر استيعابه للتراث الليبرالي ، لأن ذلك التراث هو الذي استطاع أن يهزم التقليد في ظروف تاريخية مشابهة لظروف المجتمع العربي اليوم ، ولذلك فان المثقف العربي يكون في حاجة ماسة اليه . المجتمع العربي كله ، في سبيل تدارك التأخر التاريخي ، في حاجة الى « استيعاب الثقافة البورجوازية بكل خصائصها العصرية بدون لجوء الى تكوين طبقة بورجوازية »[27] . هو بدوره يقول نعم للثقافة الليبرالية البورجوازية ، ويقول لا للطبقة

(24) أزمة المثقفين . . سبقت الاشارة اليه . صفحة 8 .

(25) العرب والفكر التاريخي . ص 45 .

(26) العرب والفكر التاريخي . ص 182 .

(27) نفس المرجع . ص 166 .

البورجوازية : المجتمع العربي في حاجة الى فصل الثقافة عن الطبقة ـ في حاجة الى التبرجز دون وجود الطبقة البورجوازية .

هذا هو المعنى الدقيق للنقد الايديولوجي : انه نقد لا تستطيع أن تمارسه الا الماركسية وحدها ، الا نوع واحد من الماركسية ، هو هذا الذي يأتي التقاء المثقف العربي به التقاءً حتمياً ـ وهو ماركسية ماركس الايديولوجي أو الماركسية التاريخية .

المثقف العربي والتاريخانية :

لا تأتي حتمية التقاء المثقف العربي بالماركسية من التشابه بين تجربة المجتمع العربي وتجربة المجتمع الألماني في القرن التاسع عشر فحسب ، وإنما لسبب آخر لا يقل قوة أو وجاهة ، سبب يمكن أن نقول عنه مسبقاً انه سبب بيداغوجي . ولكي نفهم هذه النقطة يتعين علينا الرجوع الى نوع من المقايسة مع المثقف العربي في القرن الهجري الثالث مثلاً . كان هذا المثقف يقرأ أرسطو ولكنه لم يكن يقرؤه « كانسان حي يحاول أن يفهم مشكلات فعلية وحية ، وإنما كان يقرؤه وهو يرى فيه رجلاً ـ يلخص كل المعارف التي كدسها مجتمع كان على عتبة الفناء والاندثار . لم يكن ذلك المثقف يرى في هذا الرجل الا ناقلاً لثقافة لم يكن في مُكْنَتِهِ هو أن يحصل عليها بصورة مباشرة » . كان أرسطو بالنسبة للثقافة العربية الاسلامية ، في القرن الهجري الثالث ، هو حصيلة العلم البشري والخلاصة الروحية للمعرفة الانسانية . أما في الأزمنة الحديثة فان الذي يقوم بدور مماثل ، بالنسبة للمثقف العربي ، فهو ماركس . ان الماركسية ، بالنسبة لهذا المثقف ، تمثل « الخلاصة المنهجية للتاريخ الغربي (. . .) وهي ما لم يكف الفكر العربي المعاصر من البحث عنه منذ ثلاثة أرباع القرن »[28] . يتحدث كتاب « الايديولوجية العربية المعاصرة » عن ثلاثة نماذج ذهنية تمثل موقف المثقف العربي المعاصر من الغرب هي نماذج كل من : رجل الدين ، رجل السياسة ومحب التقنية. في حين أن الوعي العربي ، من خلال هذه النماذج، كان يبحث عن الماركسية بكيفية لا شعورية لأنها هي الجواب المنطقي الذي كان ينشده من جهة أولى وهو الجواب الوحيد الممكن من جهة ثانية. بهذا المعنى يمكن القول مع أحد قراء العروي بأن الوعي العربي كان «في الحقيقة يمارس الماركسية كما كان المسيو جوردان يمارس النثر، أي بدون أن يعرف ذلك»[29] .
ان ماركس بالنسبة للمثقف العربي اليوم ، بل ومنذ مطلع هذا القرن ، هو أرسطو العصر الحديث ، هو المعلم . هذا هو المقصود بالسبب البيداغوجي الذي يفسر حتمية التقاء المثقف

(28) الايديولوجية العربية . سبقت الاشارة اليه . ص 153 .

(29) G . Labica - les arabes . m . Jourdain .... Précité .

العربي بالماركسية ـ الماركسية الوحيدة الممكنة في حالته ، أي الماركسية التاريخية .

على ان اعتبار الماركسية خلاصة منهجية للتاريخ العربي الحديث ، واعتماد المثقف العربي لها كبيداغوجية تمكنه من فهم الثقافة الليبرالية واستيعابها على نحو ما هو في حاجة اليه (أو ما يعني اعتبارها تاريخانية) هو قول لا يخلو من التباس شديد . مصدر الالتباس هو هذا الجمع بين الماركسية والتاريخانية على نحو لا ينتبه الى الابعاد المختلفة التي يكتسبها مصطلح التاريخانية . التاريخانية تعني أن للتاريخ معنى وغاية ، وأن هنالك « سبقاً منطقياً وفعلياً للتاريخ العام على التاريخ المحلي »[30] . ولذلك فان المبدأ الواحد مثلاً يتطور الى نتائج مماثلة وبالتالي فلا تكون هناك مدعاة للغرابة في النظر الى العدد من الأمور : « اذا وجدنا عند علال الفاسي مثلاً عبارات هيجيلية فالسبب هو استنتاج منطقي من مبدأ واحد مشترك لدى جميع المتصوفة من أي دين كانوا »[31] . ان التاريخانية تقدم التفسير الذي يُضْفِي أكبر قدر من المعقولية على مسيرة التاريخ ، ولكنها لهذا السبب أيضاً تقدم أفضل التبريرات الممكنة لكل التحولات السلبية التي تحدث في التاريخ . لهذا السبب تكون كل النزعات المحافظة التي عرفها الفكر البشري في القرن التاسع نزعات تاريخية أو تاريخانية . في استطاعة التاريخانية أن تكون تبريراً معقولاً لكل ردود الفعل التي ترفض التجديد والتطوير . اذا كان « التقليد يولد من معارضة شيء ما « فان التاريخانية تولد في جوف التقليد ، وفي استطاعتها أن تكون في خدمته على طول الخط . ولكن في استطاعتها ، بالمقابل ، أن تعمل في صف معارضته وأن تشهر السلاح في وجهه »[32] . يمكن القول بان هنالك بالأحرى تاريخانيتان : تاريخانية تشرح السلبية والركود (بل والنكوص الى مراحل سابقة) وتقوم بتقديم التبرير اللازم لها . وتاريخانية تبرر الحركة والفعل . الاولى : **تاريخانية محافظة** ، والثانية **تاريخانية فاعلة أو فعالة** . وإن الماركسية ، لكل الاسباب النظرية المعروفة لا تستطيع أن تكون تاريخانية في المعنى الاول . انها تفسر السكون والركود ولكنها لا تبررهما اطلاقاً لأنها في حقيقتها رفض للركود والسكون .

اذا ارتفع هذا الالتباس الذي يحف الاقتران بين « الماركسية » و « التاريخانية » (وذلك بالرجوع الى الماركسية التي يفسرها ماركس في كتاب « الايديولوجية الألمانية ») ، فاننا نستطيع أن نفهم ، مرة أخرى، وبمناسبة التنبيه الى وجوب الاحتراز من الوقوع في هذا الالتباس الجديد (أية

(30) عبد الله العروي ـ مفهوم الايديولوجيا ـ(المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء ـ دار الفارابي بيروت) الطبعة الاولى ، 1980، ص 34..

(31) عبد الله العروي ـ مفهوم الحرية ـ المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء ، 1981، الطبعة الاولى . ص 84.

(32) أزمة المثقفين العرب . . . (سبقت الاشارة اليه) ص 111.

تاريخانية ؟) ـ نستطيع أن نفهم ، بسهولة ، كيف تكون التاريخانية « هي التجربة الأولية في ذهن مثقف العالم الثالث رغم كل ما يدعيه هو ورغم كل ما يقال عنه » وذلك لسبب منطقي وتاريخي معاً : « لا يظهر وعي ونشاط وحيوية في مجتمع مغلوب على أمره أو مسيطر عليه أو على أقل تقدير محتقر ومهمل الا وظهرت النزعة التاريخانية ، بدونها يعم الخضوع ويبرر الاستلام »[33].

المثقف العربي ، كمثقف من العالم الثالث ، في حاجة الى الماركسية التاريخانية لأنه لا يريد أن يبرر الاستسلام والخنوع ، لأنه يرفض التأخر التاريخي ويـدينه بـادانته للفكـر الذي يقبله ويبرره ، وللفكر الذي يعمل ما هو أخطر من ذلك : الفكر الذي ينمي ذلك التأخر ويعمقه في الفكر والمجتمع معاً . التاريخانية هي دعوة الى تحديث العقل العربي من جهة ، وهي البرنامج العملي لذلك التحديث من جهة أخرى .

المثقف العربي وتحديث العقل العربي :

القراءة الايديولوجية للواقع العربي الراهن على النحو الذي يكشف عن الأعراض الكبرى التي يشكو منها (سيادة الفكر اللاتاريخي ، النقص الايديولوجي والتأخر التاريخي) والتقـرير بوجوب سلوك علاج يقضي باعتبار الماركسية التاريخانية مضموناً أو عقيدة والنقد التاريخي منهجاً أو أسلوباً ـ كل هذه مقدمات وحيثيات ضرورية للاعلان عما يشكل عمق « الدعوة » عند عبد الله العروي وهو : تحديث العقل العربي . لنحاول أن نستخلص برنامج ذلك التحديث من خلال القيام بمراجعة عامة وشاملة للعناصر المذكورة أعلاه .

1 - النقطة الأولى في برنامج التحديث بالكيفية العملية التي يستطيع المثقف العـربي أن يستفيد بها من الماركسية كنظرية علمية ، كأداة قادرة على التحليل العلمي ، بعدما يكون قد وقع على الدلالة البيداغوجية للدرس الماركسي (ما يجعل التقاءه به حتمياً من جهة أولى ، وأسلوباً واحداً مقبولاً من جهة ثانية) ـ وهذه الكيفية العملية هي ما يدعـوه الاستاذ العـروي تعريب الماركسية ، تمييزاً له عن تعريب النصوص الماركسية . الأمر بالنسبة للثاني واضح لأنه سهـل ميسور نسبياً يتطلب انجازه وقتاً قصيراً . أما بالنسبة للأول فهو عمل غير واضح تماماً لأنه يتطلب جهداً علمياً جماعياً وتخطيطاً واسعاً يطال مختلف جوانب الثقافة والتاريـخ العربيـين . تعريب الماركسية يقضي باعادة كتابة التاريخ العربي على نحو يلقي أضواء كاشفة على المراحل الشائكة فيه فهو يتجه الى الاجابة عن سؤال مثل : لماذا كان قيام الثورة العباسية أمراً ممكناً ونجاحها متعذراً ؟ كيف يمكن أن نفسر قيام ونجاح دعوة المهدي بن تومرت في المغرب أو نجاح الدعوة الاسماعيلية

(33) العرب والفكر التاريخي . . . (سبقت الاشارة اليه) صفحة 154 .

في مصر ؟ هو يعني اخضاع التاريخ العربي والماضي الثقافي العربي للتحليل الماركسي . هناك ، في الميدان ، سيكتشف المثقف أن ما كان يعتقده خصوصية يتميز بها التاريخ العربي ليس في الواقع سوى صفة عامة تعرفتها كل المجتمعات البشرية عندما تكون في مراحل مماثلة من التطور . كذلك يتبين لهذا المثقف أن ما كان يعتبره طابعاً ثقافياً يميز الثقافة العربية عما عداها من الثقافات هو في الواقع سمة كونية تعرفها كل الثقافات في الأوضاع المماثلة . هذه الممارسة تعني التعود على الفكر التاريخي والايمان به ، أي ما يكون المثقف العربي في حاجة اليه ، ما يكون مجتمعه كله في حاجة اليه . تعريب الماركسية تعني أخيراً أن الأولية في المجتمعات المتأخرة ، في العالم الثالث ، ينبغي أن تكون في برامج المثقفين السيطرة الثقافية عوضاً عن الهيمنة السياسية .

2 - لا يكون تعريب الماركسية ممكناً ، لا تتم السيطرة الثقافية الا متى أدرك المثقف في المجتمع العربي المعاصر من هو الخصم الذي يتعين عليه أن يحاربه وأن يتشدد في محاربته ، والا متى عرف السلاح الذي يرتكن اليه في المعركة . وأول ما تجب معرفته من هذا الصدد هو أن برنامج تحديث العقل العربي يجعل من معاداة التراث الليبرالي موقفاً اعتباطياً ، وعداء مجانياً لأنه سرعان ما يتحول الى عكس المراد منه . «الواقع الذي يجب الاعتراف به هو أن نقد التراث الليبرالي باعتباره مواكباً وحليفاً ومبرراً للاستعمار يقوي جانب التقليد ، أي كل ما هو عتيق ، ميت ومميت في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا »[34]. هذا هو المقصود باستيعاب الليبرالية ، استيعابها كثقافة وسلاح يشهره في وجه الفكر التقليدي ـ وتلك هي النقطة الثانية والهامة في البرنامج .

3 - أحد الشروط الأساسية لتدارك التأخر التاريخي بالنسبة للمثقف العربي ، وما يمكن اعتباره نقطة بارزة في برنامج التحديث هو جعل « النهضة العربية»(أي الانتفاضة الفكرية التي عرفتها الثقافة العربية في نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحالي) ، موضوعاً للتفكير في النهضة العربية ، ما يمكن أن نسميه بالنهضة الثانية ، ربما كان هو البداية الفعلية لفكر قد بلغ سن الرشد »[35]لذلك يكون من المفيد ، بالنسبة للمثقف العربي اليوم ، أن يتوقف عند مختلف الآراء التي يذيعها مفكرو ذلك العصر ـ (وربما كانت تلك هي دلالة الوقفة المطولة التي يقفها الاستاذ العروي عند آراء أولئك المفكرين في كل من « مفهوم الحرية »، ومن « مفهوم الدولة »)[36] .

---

(34) نفس المرجع . ص 42.

(35) أزمة المثقفين . . . سبقت الاشارة اليه . صفحة 115.

(36) بالنسبة لمفهوم الحرية ، انظر الصفحات (36- 52 - 54). وللثاني « مفهوم الدولة » ـ أنظر الصفحات 137 - 141 وكلا المرجعين سبقت الاشارة اليه .

4 - النقطة الأخيرة البارزة في هذا البرنامج هي ما يمكن أن نعبر عنه بتحديث الذهنية . لماذا ؟ لأن ما عرفته البشرية من « الثورات الحديثة ، منذ القرن السادس عشر ، دينية ، سياسية ، اقتصادية في الظاهر فقط ، أما في العمق ، فانها دائماً **تعني الانتقال من ذهنية استهلاكية الى ذهنية انتاجية** ، وبالتالي من الاتكال الى النشاط ، من الاسطورة الى العلم ، من العبودية الى الحرية »[37] . (الابراز منا) . فإذا رجعنا الى مثال المدن الضخمة المكتظة في العالم الثالث والتي يغيب عنها الوعي المديني يمكن أن نضيف بأن المدينة قبل أن تعكس نظاماً من العلاقات البشرية فهي تكون تعبيراً عن نظام فكري ، هي تجسيد لذهنية حضورها يعني التقدم والتفوق ، وغيابها يعني التخلف والتأخر .

تحديث الذهنية ، أخيراً ، هو العلامة الكبيرة الهادية الى تحديث العقل العربي ، وتحديث العقل العربي هو الغاية التي يسعى اليها النقد الايديولوجي ، وهو الضرورة التي يكشف عنها منطق التاريخ ، ذلك الذي تكون الماركسية التاريخانية هي المعلم الأمين الذي ينير للمثقف العربي دروب السبيل تلك هي الخلاصة العامة التي يمكن الانتهاء اليها من تأملنا لقراءة الاستاذ عبد الله العروي للواقع العربي الراهن ، وللحلول التي تستدعيها تلك القراءة . يبقى الآن أن ننتقل من المتابعة الى المساءلة والحوار ، أي أن نسجل بدورنا جملة ملاحظات حول قراءة الاستاذ العروي وبصفة مباشرة حول النتائج التي تنتهي اليها تلك القراءة .

* * *

1 - الملاحظة الأولى هي أن الاستاذ العروي يقوم بقراءة ايديولوجية للواقع العربي الراهن . هذه مسألة واضحة ومنتهية ، ونحن لا نريد أن يفهم من ملاحظتنا هذه أن لدينا اعتراضاً على هذه القراءة أو رفضاً لها . المسألة مسألة اختيار ولا اعتراض لدينا على اختيار الأستاذ العروي . على العكس من ذلك ربما كانت تلك هي المزية الاولى والكبيرة لكتابة عبد الله العروي . هي كتابة تعرف أن هناك مستويات كثيرة مختلفة ، (بل ومخالفة لبعضها البعض) في التحليل ، ثم انها تدرك ضرورة اختيار المستوى الذي ستعمل فيه . من الأفضل مائة مرة أن يقوم المرء بتحليل ايديولوجي ، وأن يقدم على اتخاذ موقف ايديولوجي واضح ـ أو يسعى جاهداً لتوضيحه ـ من أن يكون مدعياً لادانة التحليل الإيديولوجي ، أو أن يشجب الموقف الايديولوجي فيما هو يعبر عن موقف ايديولوجي على نحو ساذج يوقعه في أشنع الأغلاط . تحديث العقل العربي ، ما يشكل أساس الدعوة التي يتجرد لها العروي ، لا يمكن أن يكون الا عملاً ايديولوجياً أو مشروعاً ايديولوجياً طويل النفس . كل كتابته تسير في خط هذا المشروع لشرحه وتوضحه ، ولتعمقه في

---

(37) ثقافتنا في ضوء التاريخ . . . (سبقت الاشارة اليه) ص 148 - 149.

الأذهان . في هذا السياق تفهم سلسلة كتب المفاهيم سواء تلك التي تمت كتابتها بالفعل (الايديولوجيا ، الحرية ، الدولة ، والتاريخ الى حد ما) ، أو تلك التي يمكن أن نترقبها اما لو عد سابق من المؤلف ، أو استجابة مع المشروع في كليته (مثل : العقلانية ، الليبرالية ، الابداع . . .) . قراءة الواقع العربي ، تستلزم ، في سياق الأستاذ العروي ، المطالبة بتحديث العقل العربي ولعملية التحديث ، على النحو الذي تقوم به (= « دعوة ») مقتضيات نظرية يجعلها شرط واحد هو الوثوقية . هي قراءة تعرف بالضبط ماذا تريد ، بحيث أن المعرفة تكون برنامجاً دقيقاً وواضحاً : هذا أولاً ، وذاك ثانياً . . هذا مقبول ، لانني في حاجة اليه ، وهذا مرفوض لأنه لا يعنيني . المسألة الواحدة لا تحتمل الا تأويلاً واحداً ، كل ما عداه خاطىء . ان الايديولوجيا تعبير عن الوثوقية في أعلى درجاتها ، ولذلك فان الداعية يعرف تماماً ماذا يريد وما لا يريد أيضاً . الحقيقة دائماً مطلقة لأنها دائماً واحدية المعنى ونقيضها هو ، بالضبط ، ما لا يعترف به الخصم . نجاعة الايديولوجيا تأتي من الصلابة التي تعلن عنها وتتمسك بها حتى نهاية السير ، لذلك فان الكتابة الايديولوجية هي دائماً كتابة عراك وجدل لأنها نضال ـ هي سجال يخضع بدوره للمنطق الذي يخضع له السجال : يخفي اموراً كثيرة ، ويموه ويغالط في أخرى ، ولكن التمويه والمغالطة لا يكونان دائماً بكيفية شعورية ، بل لعلهما لا يكونان كذلك الا نادراً جداً . لا يمكن للتحليل الايديولوجي أن يتم الا انطلاقاً من موقع ايديولوجي ما ، من أرضية ايديولوجية ما ، وبالتالي انطلاقاً من وثوقية ما .

وهذه الوثوقية هي الغلالة التي تغلف كتابة الاستاذ عبد الله العروي ، وهي ما يعبر عنها ، بالعقدية (ربما عملاً منه على التلطيف من غلوائها) ، وهذه العقدية بالنسبة للماركسية هي الماركسية التاريخانية ، تلك التي يكون على مثقف العالم الثالث أن يقف عندها ويتعلم منها ، العقدية ، أو بالأحرى ، ضرورة العقدية ، تنبع من حاجة مثقف العالم الثالث الى ماركس معين ، هو ماركس الذي كتب ، تحت تأثير ظروف معينه ، كتاب « الايديولوجية الألمانية »، انه ماركس الايديولوجي أو ماركس التاريخاني (على حد تعبير الأستاذ العروي) . ولكن الذي يحدث عند الاستاذ العروي هو هذا الثبات الغريب ، هو هذا الاصرار الدوغماطيقي على صورة ماركس الايديولوجيا الألمانية ، وعلى المفاهيم المتداولة في ذلك الكتاب ، وفي مقدمتها مفهوم الايديولوجية مع انتباهه الذكي الى الالتباس الذي يكتنف ذلك المفهوم . هو مثلاً ينتبه الى الغموض الذي يحيط بمفهوم الايديولوجيا في كتاب « الايديولوجيا الألمانية » وينبه اليه ولكنه سرعان ما يدخل في تأويل شديد يسعى فيه الى التوفيق بين ما كان ماركس يسعى اليه . بحسبانه « فيلسوفاً كلاسيكياً ، حريصاً على الانفلات من خصوصية الايديولوجيا الى عمومية العلم » وبين

ما اضطره اليه جنوحه الى الكونية من أداء الثمن « بغموض في المفاهيم المستعملة لم يستطع على الأغلب أن يجد لها حلولاً مرضية »[38] لكي يخلص بعد ذلك الى صورة ماركس الجميلة التي ينشدها مثقف العالم الثالث والتي هي عند نهاية المطاف صورة ماركس الوثوقي (= التاريخاني) .

بل ان الاستاذ العروي لا يكتفي بالوقوف عند مفهوم الايديولوجيا في كتاب « الايديولوجية الألمانية »، وإنما هو يرجع اليه من خلال جهد مضاعف ، لا يتجه الى الكشف عن « مضامين ايديولوجية عند ماركس « العالم »، لا يريد أن ينشد الايديولوجي عند العالم ، وإلا كان سيسقط في تناقض شنيع وفي خطأ فادح يحرص على الافلات من الوقوع في شركه في تمييزه الواضح والصارم بين ماركس المرغوب فيه من طرف مثقف العالم الثالث وماركس الذي لا يرى حاجة اليه . هو يأخذ المفهوم في سياق الفكر الفلسفي المعاصر بدءاً من هيجل وانتهاء بالتوسير من جهة وهربرت ماكيور من جهة أخرى ، مروراً بكل من جورج لوكاتش ، وكارل ملنهايم وماكس فيبر جاعلاً من « الايديولوجية الألمانية » معياراً صارماً يقيس به مختلف الآراء والتأويلات التي يحملها كل هؤلاء الفلاسفة السابقين . هذا ما يقوم به الاستاذ العروي فعلاً في كتابه « مفهوم الايديولوجيا ». يذكر العروي في مقدمة الكتاب « أن مفهوم الايديولوجيا ليس مفهوماً عادياً يعبر عن واقع ملموس فيوصف وصفاً شافياً ، وليس مفهوماً متولداً عن بديهيات فيحد حداً مجرداً . وإنما هو مفهوم اجتماعي تاريخي ، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة . انه يمثل « تراكم معان » مثله في هذا مثل مفاهيم محورية أخرى كالدولة أو الحرية أو المادة أو الانسان » ويخلص بعد ذلك الى التقرير بأن كل نقاش حول هذا المفهوم يستلزم « الاطلاع على أصله وضرورته وبالتالي على المذاهب الفلسفية المتعلقة به »[39]، ولكن ما يقوم به هو نفسه شيء مختلف ، بل ومخالف في الواقع . لا تعنيه الخصوبة التي يمكن أن نلتمسها عند فيلسوف مثل نيتشه والتي يمكن أن نفيد منها في بلورة مفهوم الايديولوجيا ، انطلاقاً من توضيح أفضل لمعنى « غل المستضعفين » وانما هو يقطع مع مناقشة نيتشه في جمل قصيرة تقريرية وحاسمة يلخص فيه ، في الوقت ذاته ، مضمون النيتشوية ويوضح الأسباب التي بموجبها « أغرت العقول في الغرب ». قد يقال بان نيتشه لا يعني مثقف العالم الثالث ، ومن ثم فلا حاجة اليه اطلاقاً ، وأن المؤلف يذكره لمجرد ان سياق الحديث عن مفهوم الايديولوجيا في الفكر الفلسفي المعاصر قد استدعاه وأننا لن نكون قد خسرنا شيئاً بالتالي عند حذف الفقرات القليلة التي يخصصها المؤلف له . لكن ما القول في فيلسوف معاصر عرف باجتهاده البين في تأويل

---

(38) العرب والفكر التاريخي . . . (سبقت الاشارة اليه) صفحة 159 .

(39) مفهوم الايديولوجية (سبقت الاشارة اليه) صفحة 5.

الماركسية على نحو معين وهو الفيلسوف الفرنسي لوي التوسير ؟ ان الاستاذ العروي يعترف له بهذه الصورة فعلاً ويرى في قراءته لماركس القراءة التي يكون مثقف العالم الغربي المتقدم في حاجة اليها ، ولكن الغريب والمثير هو موقف العروي من ذلك التأويل . لا نقصد بالغرابة أو الاثارة كون العروي يختار ماركس التاريخاني او الايديولوجي ويعلن عدم حاجته الى ماركس « العالم » ـ فتلك مسألة اختيار مبدئي يوضحه ويدافع عنه ويؤكده مرات عديدة . ولكن المقصود هو القراءة التي يقرأ بها بدوره قراءة التوسير ، هذه القراءة من الدرجة الثانية (= قراءة القراءة ـ رفعاً لكل التباس في القول العربي) يوجهها هم ايديولوجي خفي هو الخيط الرفيع الذي يوجه الكتاب في كليته . ذلك أن العروي يفصل عند التوسير بين الهدف الذي يسعى الى بلوغه (= البحث عن الماركسية كنظرية . هدف تقوده الفرضية الآتية : الماركسية موجودة عملياً ، ولكنها غائبة نظرياً) ، وبين المنهج الذي يتوسل به من أجل بلوغ ذلك الهدف . هذا الفصل بين الهدف والمنهج هو بطبيعة الحال غير الفصل المعروف بين طريقة العرض وطريقة التحليل لأن الذي يوجهه هو هدف لا يريد أن ينتبه الى هذا الفصل لأنه ، في الواقع ، لا يريد أن يعترف به . لا يعني الأستاذ العروي كل الجهد الذي يبذله التوسير والذي يتجلى في ارادته الاستفادة من المنهجية العلمية المعاصرة : من تقنيات التحليل اللساني ، والقراءات الجديدة للتحليل النفساني خصوصاً . لا يريد أن يرى الجديد الذي تحمله نظرية التوسير في الايديولوجيا : لا يناقشه فيقبله أو يرفضه ، هو بكل بساطة لا ينظر اليه . كل هذا الغنى المنهجي الذي يمكن تسجيله نُقَطَ فَوْزٍ وَتَفَوُّقٍ لصالح الماركسية لا يعني داعيتنا التاريخاني . كما لا يعنيه ما تريد « قراءة الرأسمال » أن تجعله هدفاً لها . لا يندرج الحديث عن التوسير في سياق الفكر الفلسفي المعاصر منظوراً اليه من حيث اسهامه العلمي ، وإنما ينظر اليه من حيث هو انسياق مع تيار « الاستخفاف بعلم الطبيعيات »، أي مع التيار الذي يبتعد عن ماركس « الايديولوجية الألمانية » والرمز الكبير للوفاء لذلك التيار هو عند الأستاذ العروي جورج لوكاتش ومن بعده غرامشي ، الممثلان البارزان للماركسية التاريخانية ، ولذلك فان التوسير يتحدد بالنسبة له من حيث رفضه الانسياق مع هذا التيار ، من حيث اصراره على رفض التاريخانية واعتباره أن الماركسية الحقة ، ماركسية « ماركس العالم » أو ما بعد كتاب « الايديولوجية الألمانية » لا يمكن أن تكون تاريخانية لذلك فان نظرة العروي التاريخاني ، ومحاكمته لمشروع التوسير تكون انطلاقاً من هذه الأرضية الواضحة : **النظرة الايديولوجية للماركسية التي تعلن رفضها للماركسية التاريخانية** . لذلك فهو يلجأ الى تقويم شامل لما يريد التوسير أن يسعى اليه : « أراد التوسير أن ينقذ علم الطبيعيات فرأى من واجبه أن يفند تحليل لوكاتش وينفي كل علاقة عضوية بين العلم الماركسي والفلسفة الهيغيلية . كانت هذه نيته ». ويتساءل الأستاذ العروي بصدد التوسير « هل نجح في محاولته ؟ » ويأتي

الجواب تقريرياً صارماً : « يمكن أن نقول أنه نجح أكثر من اللازم **فخرج كلية عن نطاق الاشكالية الماركسية** » (الابراز منا) . الخروج عن نطاق الاشكالية الماركسية أو « النجاح أكثر من اللازم » هو المصير المحتوم الذي ينتظر كل محاولة للابتعاد عن اشكالية « ماركس الايديولوجي »، هو الدليل على اخفاق كل القراءات الأخرى الممكنة للماركسية عدا القراءة التاريخانية بطبيعة الحال . لهذا يعقب العروي على هذا « النجاح » متسائلاً : « أليس في هذا الموقف المتطرف والمستبعد اعتراف ضمني بالعجز عن حل مشكل المعرفة في نطاق ماركسية غير هيغلية ؟ »[40](غير هيجيلية تعني هنا غير تاريخانية) .

كانت مباديء هذه القراءة الايديولوجية والمنطق الداخلي الذي يحكمها هي محدد وموجه قراءة الاستاذ العروي للواقع العربي ، بواسطتها يتم تشخيص الواقع المرفوض ، كواقع ينبغي تجاوزه (= واقع التأخر التاريخي) ، وهي التي ترسم الآفاق الممكنة لمجاوزة ذلك الواقع وطرح البديل المرتقب (= تحديث العقل العربي عبر ممارسة النقد الايديولوجي) . وطبيعي أن كل المزالق التي تحيط بالقراءة الايديولوجية عامة والأخطار التي تجابهها هي نفسها التي تعترض القراءة الايديولوجية للواقع العربي .

2 - الملاحظة الثانية تتعلق بالخلاصة التي تنتهي اليها قراءة الاستاذ العروي وهي القول بضرورة النقد الايديولوجي كسبيل الى تحديث العقل العربي . أول شروط التحديث هو الايمان بالتاريخ وبالفكر التاريخي والانتباه الى أخطار النزعات اللا تاريخية . وثاني الشروط الضرورية هو الايمان بالعلم وبالمنهجية العلمية الحديثة والاستفادة من مكتسباتها في مختلف الميادين : ذلك هو المغزى البعيد للعديد من المقالات ذات النفحة التعليمية الواضحة (حول منهجية غرونباوم في دراسة الثقافة (العرب والفكر التاريخي) ، تكون الدولة (مفهوم الدولة) وكذا غالبية الفصول المكونة لكتاب « ثقافتنا في ضوء التاريخ ». الاشكال يأتي عندنا من التعارض الذي يحصل بين الشرط الأول للتحديث والشرط الثاني له .

الايمان بالتاريخ وبالفكر التاريخي لا يمكن أن يتحقق للمثقف العربي الابتني بيداغوجية خاصة تمكنه من تحقيق تلك الغاية . هذه البيداغوجية الخاصة ، ما هو في الواقع خلاصة منهجية لتطور الفكر العربي الحديث ، هي الماركسية التاريخانية بطبيعة الحال . بيد أن الشرط الاساسي لصحة التاريخانية يكون في نهاية التحليل هو الوثوقية ، ما يدعوه الاستاذ العروي بالعقدية . وما يكسب النقد الايديولوجي دلالته ويوجهه معاً هو الوثوقية بطبيعة الحال . **ان النقد الايديولوجي**

---

(40) نفس المرجع . صفحات 92 - 96.

لا يكون شيئاً آخر سوى التعبير عن الوثوقية ، سوى تجسيد الوثوقية في أكثر صورها فعالية وديناميّة : في الميدان الايديولوجي . أما الايمان بالعلم والمنهجية العلمية المعاصرة فهو ، بالضرورة ، ازاحة للوثوقية واقصاء لها ، هذا الايمان يعني الانفتاح على كل المناهج والتقنيات التي تتعلق بالتأريخ للذهنيات والتي تمتلك القدرة على تحليل فعاليتها . هو انفتاح لا يكون الا بالتعود على ممارسة نوع من المنهج المتعدد الميادين ، الأمر الذي ترفضه الوثوقية وتخشاه . الوثوقية ، العماد الايديولوجي للتاريخانية ، يشكل صخرة هائلة تتحطم عليها كل محاولات الاقبال على منهج مماثل ولعله يكفينا في هذا الصدد أن نتأمل الكيفية التي تتعامل بها التاريخانية مع محاولة التوسير في فهم فعالية الايديولوجيا في ضوء المعطيات المنهجية المعاصرة ! في تطوير النظرية الماركسية على نحو يجعلها تستوعب التطور الذي يتم في مختلف ميادين العلوم الانسانية .

النقد الايديولوجي يحمل في الواقع على ضرورة الاختيار بين موقفين يجعلهما متعارضين . موقف الوثوقية أو التصلب النظري (وهو شيء آخر غير الصلابة النظرية طبعاً) ، وهذا موقف يجعل الأحكام تكون قاطعة ، دائماً ونهائية لا تردد فيها ولا حرج عندها في الانزواء في نوع من الاكتفاء الذاتي النظري . وموقف يقتنع بالمكتسبات المنهجية المعاصرة في ميدان دراسة الذهنيات ، يقتنع قناعة فعلية لا تقف عند مجرد الأمل والتمني ، وعلامة ذلك الاقتناع هو الاقبال على هذا المنهج المتعدد الميادين الذي يأخذ في الوقت نفسه بالتحليل النفساني للمعرفة ، وبالتحليل اللساني ، وبكل المعطيات العديدة التي تقدمها الانتربولوجيا الثقافية . نقول انه يحمل على ضرورة الاختيار بين الموقفين لأن كل محاولة للجمع بينهما لا تؤدّي إلا الى شكل جديد من أشكال التلفيقية النظرية . نصل هنا في الواقع الى نقطة الضعف الخطيرة في الأساس الذي يقوم عليه النقد الايديولوجي ، وباعتباره نقداً يريد أن يكون بهدف شيء آخر هو : تحديث العقل العربي . السؤال يصبح متعلقاً بامكانية قيام التاريخانية معرفياً أو نظرياً : كيف يمكن للتاريخانية (كنظام معرفي يزودنا نحن مثقفي العالم الثالث بمنطق العلم الحديث) أن تكون ممكنة من الناحية النظرية مع احتفاظها ، في الوقت ذاته ، بشروطها الذاتية (= الوثوقية) وبرغبتها في العلمية المعاصرة ؟ وبتعبير يلخص ملاحظاتنا السابقة : كيف يمكن للتاريخانية أن تتجاوز التجميع التلفيقي وأن تكون نظرية متماسكة ؟ يضمر هذا التساؤل مسألة هامة بالنسبة للمثقف العربي وهي : كيف يكون ذلك ممكناً اليوم ، في الأزمنة الحديثة ، أزمنة التطور الهائل في مجال العلوم الانسانية ؟ وبعبارة أوضح : كيف يمكن للمثقف العربي الذي يؤمن بضرورة تحديث العقل العربي أن يكون اليوم تاريخانياً ؟ والجواب الذي يبدو لنا منطقياً هو أن الجمع بين التحديث وبين النقد الايديولوجي لا يمكن أن يكون الا جمعاً تعسفياً ، لأن النقد الايديولوجي هو هذا النوع من النقد الذي يضحي بالنقد كسلاح من أجل الايديولوجيا . نتيجة القراءة الايديولوجية تظل محكومة

بالمبادىء التي توجه تلك القراءة : عند التردد والتهيب الملازمين لكل موقف علمي رصين ، يحكم النقد الايديولوجي بالحسم لفائدة الوثوقية .

3 - الملاحظة الاخيرة تتعلق بمعنى التحديث ، تحديث العقل العربي ، متى كان التحديث مرتبطاً بالنقد الايديولوجي ونابعاً من مقتضياته فانه يكون برنامجاً ، يكون مجموعة من المراحل التي يتعين اجتيازها ـ عدداً من الخطوات ينبغي القيام بها . يكون قياسنا في ذلك (بالنسبة للمجتمع العربي) هو ما عرفته الانسانية في الغرب من تحولات كبيرة ، ما عاشته من ثورات . تعني كلها ، في اجتماعها وتفاعلها ، تحقق ثورة واحدة كبيرة هي الثورة الذهنية . والهدف الأسمى الذي يريد الاستاذ العروي من التاريخانية أن تحققه بالنسبة للمثقف العربي هو تحقيق الاختزال الذهني لكل هذه الثورات من أجل تدارك التأخر التاريخي ، ذلك هو معنى استيعاب الليبرالية دون المرور بمرحلة ليبرالية . ولكن الاستيعاب متى كان نقداً ايديولوجياً فانه يكون مليئاً للفراغات وتغطية للنقص الموجود والاشكال هنا اشكال معرفي مرة أخرى . ان الموقف الذي يصدر عنه الاستاذ العروي يأخذ **المقولة** الشهيرة « الفكر البشري صفحة بيضاء لم يخط فيها حرف واحد ، والذي يملأ تلك الصفحة هو التجربة » ، أي أن المعرفة مجموع تراكمات واضافات وتنقيحات . تعلم شيء جديد هو اضافة جديدة ، هو انتقال من الجهل الى العلم ، أي من « الصفحة البيضاء الى الصفحة التي خط فوقها شيء . قياساً على ذلك فان التحديث ، تحديث العقل يكون برنامجاً يهدف الوصول الى « الرأس المكون تكويناً جيداً » ، والذي يفضل طبعاً « الرأس الممتلىء » كما يقول المفكر الفرنسي مونتيني . ولكن المؤسف هو أن الرأس المكون تكويناً جيداً « هي مع الأسف رأس مقفلة »[41] . هي كذلك لأن الفكر ليس اطلاقاً «صفحة بيضاء» ولكنه ، على العكس من ذلك ، مليء بالكثير من الأوهام والأخطاء تكسوه الخطوط من كل الجهات والجوانب . هذا يعني أن التعلم يكون حذفاً قبل ان يكون إضافة ، يكون رفضاً قبل أن يكون قبولا ، هو مراجعة دائماً ، اعادة مستمرة للنظر . لذلك فهو يرفض الوثوقية لنفس الأسباب التي يرفض بها الاختبارية والواقعية الساذجة . التعلم لهذا المعنى يكون نقداً ، ممارسة مستمرة للنقد ، وهذا ما يرفضه النقد الايديولوجي لأنه لا يستطيع اليه سبيلاً ، لأنه هو نقيضه المباشر .

اذا لم يكن في استطاعة التاريخانية أن تكون ممارسة للنقد الدائم وللمراجعة المستمرة وموقفاً للتقويض والرفض ، تقويض ورفض يكونان هما البناء ذاته ، فان هذا لا يعني أن الماركسية لا تستطيع أن تكون كذلك . ربما كان العكس هو الصحيح لأنها درس في النقد . ليس درس ما تحقق في الماضي كانجاز ، وإنما الاستفادة من الكيفية التي أمكنه أن يتحقق بها . صحيح أن

---

(41) Gaston Bachelard - la formation de l'esprit scientifique Vrin , 1980 , Paris - P. 15 et suiv .

الأستاذ العروي يجعل ضمن شروط التحديث ما يدعوه « تعريب الماركسية » تمييزاً له عن تعريب النصوص الماركسية ، أي اللجوء الى المنهج الماركسي من أجل اثارة كثير من نقط ماضينا الاجتماعي والثقافي وكذا فهم بعض مشكلات الحاضر ، ولكن التاريخانية ، للأسباب التي عرضنا لها سابقاً ، تتحول الى مجموعة من العوائق التي تفرغ الماركسية من دلالتها النقدية لأنها تحيلها ، فعلاً ، الى ماض يتعين القياس عليه . لذلك فان « التعريب » يتحول الى سراب لا يستطيع التاريخاني أن يبلغه أبداً . قد يقال بأن هذا الخطر الذي نشير اليه تدفعه نقطة بارزة في برنامج التحديث ، بل لعلها النقطة المحورية التي يتعين فهمها والانتباه اليه أكثر من غيرها ، وهي ما يوضحه معنى السيطرة الثقافية أو استيعاب المكتسبات الليبرالية لأن في ذلك الاستيعاب تثوير للذهنية الموجودة برمتها . فعلاً ، ان الاعتراض قوي والجواب مسكت ، ولكنه لا يكون كذلك الا بشرط الوقوع على الدلالة النقدية للفكر الليبرالي في فجر ظهوره، في طراوة صباحه الأول . قد يعترض علينا ثانية بان هذا هو معنى التمييز عند الاستاذ العروي بين الليبرالية الأولى (ليبرالية القرن السابع عشر) وهذه تكون مقبولة ، وهي ما نحن في حاجة اليه وبين ليبرالية القرن التاسع عشر ، وتلك ما لسنا في حاجة اليه . ولكن المشكل أن هذه الليبرالية الأولى أو الاصلية سرعان ما تتحول الى وثوقية جديدة عندما تلفها غلالة التاريخانية - أي أنها تفقد روحها النقدية وتتحول الى منهج جاهز . هل تستطيع النظرية الجديدة - (وهي هنا الليبرالية المستوعبة) أن تكتسح الميدان وتقصي النظرية القديمة (وهي هنا الذهنية المتأخرة) لمجرد التقرير الاداري تقريباً ، دون أن يسبق ذلك ويصاحبه ويعقبه الفكر النقدي الحي والمتجدد ؟ . هل تمتلك الليبرالية ، التي ترتدي بذلة التاريخانية ، القدرة على احداث الثورة الذهنية اللازمة للعقل العربي ؟ لا نعتقد ذلك ، وهذا قول لا نظن أننا نرسله على عواهنه .

* * *

هنالك موجه أصلي يوجه فكر الاستاذ عبد الله العروي ويحكمه بمقتضياته النظرية ، وليست التاريخانية عنده سوى نتيجة لذلك التوجيه ، سوى استخلاص على نحو ما . وهذا الموجه الاصلي هو حركة التحرر الوطني ومنطقها في المغرب العربي عامة وفي المغرب خاصة ، هو الفكر الذي أفرزته تلك الحركة . كانت هذه الحركة نضالاً ضد الاستعمار من جهة، ونضالاً ضد البنية الذهنية التي جعلت استعمار البلاد ممكناً من جهة أخرى . وكان الفكر المواكب لتلك الحركة فكراً لا يتجه الى البحث عن الوضوح النظري او الانسجام الفكري وإنما كان يلجأ الى الاستعارة والاقتباس من التيارات الفكرية الأكثر تنافراً وتضاداً (الليبرالية والسلفية معاً) لأن همه الأول الاساسي هو الفعالية البراجماتية والنجاعة العملية . اذا جاز أن نرسم لذلك الفكر صورة تبسيطية

فانه يمكن القول بان ذلك الفكر كان نضالياً في مضمونه ، سجالياً في منهجه ، نهائياً في قناعاته . وكتابة العروي لا تزال تعكس الغضب الذي عبر عنه فكر تلك الحركة . كتاب « تاريخ المغرب الكبير» الذي يريده العروي أن يكون « محاولة في التركيب »، أي بحثاً عن الوضوح النظري في النظر الى تاريخ المغرب ، يظل في الأساس رد فعل وطني قومي طبيعي ضد النظرة الاستعمارية الى تاريخ المغرب ، ضد المدرسة الكولونيالية في التأريخ للمغرب الكبير منذ الأزمنة الاولى (ما قبل التاريخ ؛ ربط البربر باوروبا على سبيل المثال) ، وحتى حركات التحرر الوطني (مناقشة بعض الدراسات حول الحركات الوطنية)[42] . وكتاب « الاصول الاجتماعية والثقافية الوطنية المغربية » هذا الانجاز الرائع والفريد حتى الآن كتب بدافع نفس الاسباب . اذا كان الاستاذ العروي يجعل تأمله يكون في اطار الفكر الايديولوجي العربي المعاصر ، بل ويجعله أحياناً أخرى في اطار أعم وأوسع ، أي في اطار العالم الثالث ، فان نقطة الانطلاق كانت هي التفكير في وضعية خاصة ، هي وضعية المغرب . بهذا المعنى بالضبط نستطيع أن نقول بأن كتاب « الايديولوجية العربية المعاصرة » قد خرج من جوف نص آخر هو كتاب « النقد الذاتي » لعلال الفاسي . نقول هذا مع ضرورة الانتباه الى الأساس الذي ينهض عليه نص « النقد الذاتي »، مع الانتباه الى الخيط الرفيع الذي يوجه فصول هذا النص وهو : **الشعور بالفقر النظري للحركة الوطنية المغربية** ، أو الشعور بالنقص النظري ، ما نسميه بدورنا **غياب النظرية** . القول اذن بأن كتاب العروي قد خرج من جوف كتاب المرحوم علال الفاسي لا يعني أبداً أنه امتداد له أو أنه يسير على خطه ولا أنه يدعم قناعاته . ربما كان العكس هو الصحيح متى نظرنا الى طريقة المعالجة والى النتائج المستخلصة . هو يصدر تقريباً عن نفس الموقف الذي يصدر عنها نص علال : الشعور بالفقر النظري ، هو ما يدعوه العروي : « النقص الايديولوجي » النظرة تظل واحدة وان اجتهد الثاني ليرتقي بها الى مستوى الايديولوجية العربية عامة . والاشكالية التي يصدر عنها علال الفاسي هي اشكالية الحركة الوطنية في المغرب ، ونص « النقد الذاتي » هو التعبير الايديولوجي عنها ، هو البيان الايديولوجي للحركة الوطنية في المغرب في نهاية الاربعينات والخمسينات ، والاشكالية التي يصدر عنها العروي هي ، في العمق ، تطوير وتغيير للاشكالية التي تصدر عنها الحركة الوطنية ، والتطوير والتغيير يعنيان الاستمرارية والاتصال ولا يفيدان اطلاقاً القطيعة والابتعاد والخروج ، ما كانت الحركة الوطنية تهدف اليه هو التحرر الوطني أولاً ، التحرر الوطني وحده ،

---

(42) بالنسبة للنقطة الاولى انظر :

A . Laroui - l'histoire du Maghreb - petite collection Maspéro , 1970 , Paris PP . 20 - 25 .

وللنقطة الثانية أنظر الصفحات 122 - 156 من الجزء الثاني من نفس الكتاب.

تماماً كما يقول العروي عن المجتمع العربي أنه لم يعرف سوى ثورة واحدة هي الثورة الوطنية ، وأن هذه الأخيرة لم تستطع أن تحقق الثورات الأخرى التي عرفتها الانسانية الحديثة . الثورات التي ستكون « الثورة الذهنية »، هي الخلاصة المعبرة عنها ، وهذه الثورة الذهنية أو تحديث العقل العربي هي بالضبط ما يدعو اليه عبد الله العروي على نحو ما عرضنا له أعلاه .

كتابة الاستاذ العروي ، أخيراً ، اعادة لطرح نفس الاشكالية التي طرحتها الحركة الوطنية في المغرب . طرح جديد ، فعلاً، لأنه يتوسل بمصادر جديدة في التفكير ولأنه محاولة للتفكير في الاخفاق النظري لتلك الحركة . ولكنه تفكير لا تزال تحكمه النزعة الوثوقية التي كانت ضرورية لتلك الحركة في بدايتها ، والتي قد تكون اليوم عائقاً في وجه الشطر الثاني من برنامج تلك الحركة وهو : تحديث العقل العربي . وهذا الأخير رهين باستعادة جديدة للوعي بالذات لأنه يتطلب نوعاً من « تصفية الحساب » النظري مع الخصم الأكبر لتثوير الذهنيات ، أي مع الوثوقية والاكتفاء النظري في كل أشكالها .

الرباط . 1984

IV

الإيديولوجيا ، التراث ، تحديث العقل العربي

يستطيع قارىء الفكر العربي المعاصر أن يتبين وجود تيار قوي ، داخل ذلك الفكر ، تيار يمكن أن ننعت أصحابه بدعاة تحديث العقل العربي . لا يشكل هذا التيار مذهباً متميزاً أو مدرسة فكرية بارزة الملامح جلية الأركان ، بل الواقع أن من العسير عليه ، ان لم نقل من المتعذر ، أن ينتظم في مذهب واحد أو مدرسة محددة. يتعلـق الأمر بهدف أو دعوى يجتمع حولها جمهرة من المفكرين العرب ، دعوى قد تتعدد الآراء والمواقف حولها وتتنوع : ما دامت تتقارب حيناً الى درجة التطابق (او التشابه الشديد على الأقل) وتتباعـد ، حيناً آخـر ، الى حد الاختـلاف والتناقض ولكن الدافع الذي يحركها يظل واحداً ، والاشكالية التي توجهها تبقى واحدة وان كانت صياغاتها تختلف وتتلون بلون المنظور الذي تصدر عنه .

وخلاصة هذه الدعوى هي أن مجازة حال التخلف التي يوجد عليها العرب اليوم وتحقيق القفزة المأمولة التي ستنقلهم الى الغد الأفضل ، غد التنمية والتقدم ، أمران رهينان بإحـداث ثورة ، لا في واقع الوجود المادي الملموس ، بل ثورة في العقل العربي ذاته ، في البنيات الذهنية التي يفكر بها العرب ويتعاملون بواسطتها مع واقعهم الحالي : يمكن القول ، بتعبير آخر ، بأن تحديث العقل العربي هو على هذا النحو مقدمة وشرط ضروريان لايجاد الحلول اللازمة لمشكلات العرب المستعصية ، تلك التي تعبر عنها قضايا النهضة ، والتحرر ، والوحدة وما الى ذلك . لا يمكن للعرب أن يقتحموا ، بصورة فعلية ، عالم المعاصرة وأن يحققوا الانطلاقة المنشودة بدون العمل على تحقيق الحداثة في بنية العقل العربي أولاً وأساساً .

تصبح مسألة الحداثة ، هذه المسألة التي ما فتىء المفكرون العرب منشغلين بها منذ مطلع القرن الماضي ، مسألة ذهنية اذن . انهـا بالأحرى مسألة « ذهنيات»،مسألة « تخلف الذهنيات عن الأوضاع الاقتصادية ـ الاجتماعية » كما يعبر عن ذلك أحد حملة هذه الدعوة البارزين وهو عبد الله العروي . المسألة ، بتعبير أدق، مسألة ايديولوجية ، مسألة تجد حلها المناسب لها على مستوى الايديولوجيـة العربيـة المعاصـرة وليس لى مستوى التحليـل الاقتصادي أو الاجتماعي ـ ولمستوى الفحص والتحليل هنا أهمية فائقة . « تخلف الذهنيات » هذا يكون بسبب عجز أو نقص ايديولوجيين لا سبيل الى تخطيها الا باعمال سلاح « النقد الايديولوجي ». والمعنى الذي يفيده هذا الأخير ، على نحو ما يبينه ويدافع عنه العروي ، هو الاستفادة من المسيرة الهائلة التي عرفها الغرب في تفكيره وحياته على السواء ، تلك التي تعبر عنها الليبرالية الحق . اذا كانت الليبرالية مرحلة تاريخية عاشها الغرب في العصور الحديثة فان في الامكان ، بالنسبة للعرب ، أن يستفيدوا من تلك المرحلة فيستوعبونها دون أن يمروا بها مروراً فعلياً وعملياً . يكون هذا الأمر ممكناً متى توسلنا بفكر استطاع ، فعلاً ، أن يكون خلاصة تركيبية للمسيرة التي قطعها الفكر الغربي منذ مطلع القرن السابع عشر . هذا الفكر هو فكر ماركس « الايديولوجي » الذي يستطيع وحده ، دون غيره أن يمكننا من الدرس البيداغوجي اللازم لذلك . هكذا يعمل عبد الله العروي ، في كتاباته الغزيرة ، على الكشف عن الارتباط الذي يحكم « التاريخانية » بوجوده بين النقد الايديولوجي من جهة ، وتحديث العقل العربي من جهة أخرى وكيف يكون ذلك الارتباط معبراً الى عالم الحداثة المأمول[1] .

منذ منتصف السبعينات يسعى مفكر عربي آخر ، من حملة الدعوة الى تحديث العقل العربي ، الى توضيح هذا الارتباط بين الايديولوجيا وتحديث العقل ولكنه يرى أن هذا الارتباط ، في فكر المثقف العربي ووجدانه ، لا يمكن أن يتحقق الا بتوسط موضوع ثالث يسكت عنه العروي أو بالأحرى تغيبه النظرة التاريخانية التي يصدر عنها ، هذا الموضوع الثالث الغائب أو المقصى والحاضر رغماً عنا هو تراثنا العربي الاسلامي . كل حديث عن تحديث العقل العربي ينبغي أن يكون حديثاً ثلاثي الأبعاد : الحداثة ، الايديولوجيا ، والتراث . تلك هي الأطروحة التي يروج لها الأستاذ محمد عابد الجابري ، سواء في الكتابات التي عرض فيها الفكر العربي المعاصر ، أو لتلك التي وقف فيها عند جوانب من التراث العربي الاسلامي ، أو حاول فيها الاقبال على مغامرة

---

(1) من أجل تبين وجهة نظرنا ، وفي محاولة لتقريب وجهة نظر الأستاذ العروي وشرحها ، أنظر دراستنا : « النقد الايديولوجي وتحديث العقل العربي : قراءة في كتابة عبد الله العروي ».

استخلاص المقومات الكبرى للعقل العربي ولمكوناته ، أو في كتابات ذات طبيعة « صحافية » الى حد كبير[2].

استخلاص هذه الأطروحة من مجمل كتابات الأستاذ الجابري ، سواء ما كان مجموعاً منها بين دفتي كتاب أو كان لا يزال موزعاً في بعض المجلات العربية - ثم مناقشتها بعد ذلك ، باعتبارها دعوة تنويرية أو - على حد تعبير الجابري - دعوة الى « عصر تدوين عربي جديد »، هذا ما تحاول هذه الدراسة أن تقوم به . سنحاول في البداية اجلاء معالم هذه الدعوة وتقديمها في خلاصات واضحة تمكن من فهمها ومحاورتها : نحاول ذلك بمساءلة الجابري عن قضيتين اثنتين نرى أنهما ما يكون موجهات تفكيره . أولاهما معرفة النحو الذي يكون به الارتباط بين النهضة والتراث أمراً ضرورياً : المفروض في مشروع تنويري وتثويري ، مشروع يهدف تحديث العقل العربي ذاته ، أن يكون اتجاهاً نحو الأمام وابتعاداً عن الماضي ، والجابري يدعونا الى الوقوف عند التراث واستنطاقه بل واستلهامه ، فكيف يكون اجتماع الأمرين معاً أمراً ممكناً ؟ وثاني القضيتين هي معرفة الكيفية التي يتعين بها « قراءة » التراث العربي الاسلامي ، ما دامت لكل قراءة موجهات واعية وأخرى لا واعية ، وبحيث تكون القراءة الواجبة استجابة ملائمة لمشروع التحديث المنشود ؟ وبعد استكمال هذه العناصر الضرورية للحوار نحاول ، بعد ذلك ، أن ننظر في مسألة هذا التناول الثلاثي الأبعاد : الايديولوجيا ، التراث ، تحديث العقل العربي .

I - التراث والنهضة : -

يقرر الجابري ، في ورقة أعدها لندوة حول « التراث وتحديات العصر : الأصالة والمعاصرة »، بأنه « يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبرت ، ايديولوجيا ، عن بداية انطلاقها بالدعوة الى الانتظام في تراث ، وبالضبط للعودة الى الأصول »[3]. واذا ما سعينا الى قراءة هذه الورقة ، بواسطة كتابات الجابري الأخرى السابقة

---

(2) يكتب الأستاذ الجابري صفحة شهرية في المجلة الفلسطينية الأسبوعية « اليوم السابع » - يكتب موضحاً ومحللاً لوجهة نظره في القضايا التي تتعلق بالتراث العربي الاسلامي ، وفي المفاهيم التي حملها الفكر العربي في عصر « النهضة » ، وكذا حول الكيفية التي يجب أن نفهم بها تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية في مجتمعنا اليوم . . .

(3)« اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر : صراع طبقي أم مشكل ثقافي » . مجلة « المستقبل العربي » (بيروت) - العدد 69 (نوفمبر 1984) صفحات 54 - 80. هذا وتوخياً لتبسيط الاحالة على المراجع ، سنشير الى مؤلفات الأستاذ الجابري على النحو التالي :

- « نحن والتراث » (دار الطليعة / المركز الثقافي العربي - ط 1 - بيروت - 1980) : ن . ث .
- « الخطاب العربي المعاصر » (دار الطليعة / المركز الثقافي العربي - ط 1 - بيروت - 1982) : خ . ع . م .

عليها ، فاننا نجد أن الكاتب يعمل ، في الواقع ، على صياغة نوع من الفرضية العامة أو المقدمة الكبرى التي تبرر ما أنجزه من أعمال . عند « كل » الحضارات البشرية المعروفة نجد ارتباطاً ضرورياً بين النهضة من جهة أولى والتراث من جهة ثانية . لا تكون هناك نهضة من عدم أبداً ، بل لا تكون النهضة شيئاً آخر سوى هذه العودة الى « الأصول » شريطة أن يكون الرجوع رجوعاً واعياً فلا تكون عودة اليها « بوصفها أساس نهضة يجب بعثها كما كانت ، بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب ، الملتصق به المنتج لـه المسؤول عنه ، والقفـز الى المستقبل ».

في صحة هذه الفرضية (فرضية الاقتران بين النهضة والتراث) تستطيع دعوة الجابري (تحديث العقل العربي / استيعاب التراث) أن تصادف شرعيتها وتجد سندهـا المنطقي ، مـا دامت تلتمسها في شمولية التاريخ البشري وعموميته . هل الفرضية الأولى العامة تنهض على أسس قوية واضحة حتى يطمئن القارىء الى استخلاص النتائج منها ؟ لنرجىء البث في هذه المسألة الى حين ولنوافق مع الكاتب على تسليمه الضمني بصحة الفرضية ، لنوافقه مؤقتاً ، الى حين استكمالنا لكافة عناصر القضية كما يعرض لها ويدافع عنها .

اذا كانت ثقافات الشعوب تحمل في جوفها جلاً أو بعضاً من الارث الثقافي المتكون لديها عبر تاريخها الثقافي والقومي ، فان الثقافة العربية المعاصرة تختلف عنها في كونها « ليست بقايا ثقافة الماضي ، بل هي تمام هذه الثقافة وكليتها »[4]. هي من القوة والعمق بحيث أن صروف الدهر وتقلبات الأحوال لم تنل منها . كان الاستعمار الغربي للبلاد العربية هجوماً قوياً عارماً عمل الكثير من أجل ضرب الهوية الوطنية من خلال تشويه تاريخها ومحاولة فرض تدريسه في المدارس بالكيفية التي تمكنه من تحقيق ذلك الغرض بيد أنه « لم يستطع تدمير الثقافة الوطنية العربية الاسلامية ولا طمس معالمها ، لأنها لم تكن مجرد بقايا أو آثار لبنيات ثقافية قديمة شعبية بل كانت ، ولا تزال ، ثقـافة « عـالمية » حيـة ، لغة وأدبـاً وديناً وفكـراً ، متغلغلة في العقـل والشعـور ، في الفكـر والسلوك »[5] . يمكن الكلام في الواقع عن خصوصية تميز العربي عن غيره ، في علاقته مع تراثه : فحيث يكون لغيره « ارث ثقافي » يكون له هو « تراث »، وحيث كان غيره يكتشف ، بين الفينة

- « تكوين العقل العربي » . (دار الطليعة - ط 1 . بيروت : 1984) : ت . ع . ع .

وسنحيل القاريء الى المرجع مشيرين اليه برمزه وصفحته ، خلال نص عرضنا ذاته مع جعل الاحالة بين قوسين . مثلاً (الخطاب العربي المعاصر ، صفحة 10) نشير اليه هكذا (خ . ع . م : 10) .

(4) المرجع السابق ، صفحة 69 .

(5) نفس المرجع والصفحة .

والأخرى ، بعضاً من ذلك الارث نجد الانسان العربي يعيش تراثه ، يحياه بجماع قلبه ووجدانه ويندرج فيه بكليته . لهذا السبب نجد أن القارىء العربي عندما يقرأ « نصاً من نصوص تراثه يقرأه متذكراً لا مكتشفاً و لا مستفهماً » (ن . ث : 21) فهو لا يثير لديه أي شعور بالغربة أو الغرابة ، لا يتساءل عن الفارق الزمني أو الفاصل التاريخي بينه وبين ذلك النص لأنه لا يشعر بهما في الواقع .

ولكن هذا التمازج ، الفريد من نوعه في الثقافات المعاصرة ، الموجود بين الانسان العربي وتراثه هو أمر لا يعني الوجدان والشعور فحسب ، بل هو ـ عند الجابري طبعاً ـ شيء يلحق العقل ذاته ، واقع يعيشه العقل العربي المعاصر في بنيته وتكوينه . من المفارقات المثيرة في العقل العربي هي قبوله للعلم ونتائجه ورفضه للمبادىء العقلية التي يؤسس عليها العلم . عقل يقبل النتيجة ويرفض السبب : يقبل نتائج العلم التطبيقية ، فهو يستفيد منها أكبر الاستفادة ، ويرفض الأساس النظري الذي تقوم عليه . هذا العقل كذلك لأنه ، عملياً ومبدئياً ، يرفض الأساس العقلي الذي ينهض عليه العلم ، أي يرفض الضرورة العقلية . هو كذلك لأنه عقل أشعري ، امتداد للموقف الأشعري القديم حيث ينكشف التناقض « بين انكار مبادىء العقل كمبدأ السببية مثلاً والتمسك بعمل العقل » (ت . ع . ع : 123) هذا العقل الأشعري لا يزال حياً فاعلاً ، لأن « الزمان الثقافي العربي » لا يزال واحداً لا يتبدل ولا يتغير بتبدل الدول وتغير الملوك والحكام : « أشياء كثيرة لم تتغير في الثقافة العربية منذ « الجاهلية » الى اليوم تشكل في مجموعها ثوابت هذه الثقافة وتؤسس ، بالتالي، بنية العقل الذي ينتمي اليها : العقل العربي » (ت . ع . ع : 39). لهذا السبب تكون نظرة الانسان العربي المعاصر الى الكون محكومة بنظرة « الأعرابي » اليها ، ومعاييره في الجمال والبلاغة راجعة اليها ، مثلما تكون الآلية التي يعمل العقل العربي المعاصر بموجبها هي نفس الآليات والمكونات المعرفية التي تم ضبطها وتحديدها في « عصر التدوين ». وهذه الآليات والمكونات جعلت من الحضارة العربية حضارة فقه ، وجعلت من العقل العربي « عقلاً فقهياً ، أي عقلاً تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه ، وذلك بالاعتماد أساساً على النصوص ، حتى غدا النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعليته » (ت . ع . ع : 105).

لا تزال آلية القياس والمقايسة هذه تبرز واضحة في الخطاب العربي المعاصر لتؤكد أن العقل العربي اليوم ، هو مثله بالأمس ، يتحرك بموجب نفس الموجهات . كل المثقفين المعاصرين العرب تساءلوا عن أسباب تأخر العرب وكانت أسئلتهم متضمنة للأجوبة المناسبة حول سبيل التقدم ، الأجوبة التي تتلاءم مع المواقف المختلفة التي يصدرون عنها . يرى السلفي أن سبب

التأخر هو الابتعاد عن طريق السلف الصالح ، وسبيل التقدم يكون بالأحرى هو الرجوع الى « طريقه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ». ويقرر الليبرالي أنه لا يمكن للعرب أن يتقدموا الا بمثل ما تقدمت به أوروبا ، بما كان سبباً في نهضتها ، أي بتبني نفس « المبادىء الأوروبية». أما التاريخاني العربي فهو « يدعونا الى البحث عن حل لمشكلتنا ، المطروحة علينا « هنا » في التجارب التي عرفها التاريخ « هناك » (خ . ع . م : 50). في كل هذه النماذج الثلاثة (السلفي ، الليبرالي ، التاريخاني) يكون العقل العربي محكوماً بنفس السلطة المرجعية (سلطة النص) وخاضعاً لنفس الآلية (آلية القياس) . العقل العربي في كل هذه النماذج محكوم بنموذج ـ ماضي ، نموذج ـ سلف يقيس عليه ،وبالتالي فهو دائماً (« عقل فقهي » سواء تحدث من موقع يميني أو من موقع يساري») (خ . ع . م : 127). هو دائماً يأخذ الأشباه بالنظائر ويقيس الغائب على الشاهد . « والشاهد هنا هو ما يقدمه النموذج ـ السلف . أما الغائب فهو القضايا المستجدة ، أو بكيفية عامة قضايا الواقع الحي » (خ ـ ع . : 186).

القول بأن التراث يشكل أذواقنا، ويحرك وجداننا، ويأخذ بمشاعرنا، ويوجه تفكيرنا، بل ويحدد الآلية المعرفية التي يعمل هذا التفكير بموجبها، وهو قول يوصلنا الى التقرير بأن «العربي المعاصر مؤطر بتراثه، مثقل بحاضره» (ن . ث : 21). هو قول يجعلنا نفهم لماذا كانت « بعض قضايا الأمس لا زالت تفرض نفسها علينا اليوم (قضايا : العقل، والنقل ، والحرية . . .) (خ . ع . م : 175). وما دامت الأمور على هذا النحو من التداخل والتشابك فان المطلوب من المثقف العربي اليوم هو أن يسعى ما يمكن أن ندعوه بدورنا بـ « **تنظيم العلاقة مع التراث** »، أي نقلها من التضمين الى التصريح ، نقلها عن مستوى المباشرية والعفوية الى مستوى التأمل والوعي . ومستوى العفوية هذا يجمع بين عدة أطراف متناقضة ، في ظاهرها ، ويكشف التحليل عن التقاء موضوعي بينها في باطنها . بين الأطراف التي تكون غارقة في التراث ، غريبة عن عصرها ، بعيدة عنه ، بل وأجنبية عنه (بالمعنى الهيجلي للكلمة الذي يعني الاغتراب) فهي ـ على حد تعبير الجابري ـ « كائنات تراثية » . وبين الأطراف الأخرى التي تعتقد أنها تصفي الحساب مع التراث لا لشيء الا لأنها تدير ظهرها له ، فيما يظل هو حاضراً فيها مختفياً ومستعداً للافلات من سلطة الرقابة والصعود الى مستوى « الشعور » في أول فرصة تسنح له[6]. تلتقي هذه

---

(6) عرضنا لوجهة نظرنا في ورقة :

« حول التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث : ملاحظات تمهيدية » . ورقة تقدمنا بها الى ندوة « الفلسفة في عالمنا العربي اليوم » (عمان : 5 - 7 دسمبر 1983).

أنظر « الفلسفة في الوطن العربي المعاصر » مركز دراسات الوحدة العربية ، سبتمبر 1985، بيروت (الطبعة الأولى) ص 93 - 100.

المواقف ، المتباينة ، في خضوعها لسلطة « النظرية العفوية » (ونستعير التعبير من التوسير) في تعاملها مع التراث ، والحال أن التعامل مع التراث يشكل ، بصورة ضمنية أو صريحة باختلاف المواقف ، احدى المكونات الكبيرة لاشكالية الفكر العربي المعاصر .

تنظيم العلاقة مع التراث يقتضي ، في الواقع ، البث في مسألتين اثنتين : معرفة ما هو التراث ؟ ومعرفة النحو أو الكيفية التي يتعين بها التعامل مع التراث ؟

كل حديث عن التراث عند المثقف العربي المعاصر ، سواء كان حديثاً بالرفض أو القبول ، هو بالضرورة حديث عن نوع معين من التراث ، عن تراث ما ، هو التراث كما يتصوره ويفهمه فهو بالتالي اختيار ، اختيار جانب من التراث أو جوانب ، وسكوت عن جانب أو جوانب أخرى . جانب أريده ، لهدف ما مضمر أو معلن ، فأنا أختاره وأتحدث عنه ، وجانب لا أريده فأنا أتركه أو أسلمه الى « مكنسة التاريخ » تزيحه وتدفع به الى عالم النسيان والاهمال ، وعن كل اختيار تترتب مواقف ونتائج . تترتب بالنسبة للمثقف العربي المعاصر ، خلاصات ونتائج ، وتترتب مقتضيات منهجية عندما يكون هذا المثقف دارساً للفكر الاسلامي ومؤرخاً له . واذن فان الحاضر الذي يعيشه هذا المثقف ، على نحو ما يعيشه به ، أي على نحو ما يقرأ الحاضر ويشخص أعراضه هو الذي يريد ويختار ، أي هو الذي يقوم بتعريف التراث في نهاية المطاف .

وهموم الحاضر ، على نحو ما تشخصها قراءة الجابري للواقع العربي الحاضر ، هي نشدان التنمية والتقدم ، هي الافلات من شرك التردي والانحطاط ، وتلك أمور ترتهن بتحديث العقل العربي ذاته . ما يمكن أن أريده هو ما يوصل الى تلك الحداثة أو ما يشير الى الطريق التي تؤدي اليها : هذا هو الضابط والمحدد والموجه أولاً وأخيراً .. لا يمكن أن يكون لتعاملي مع التراث معنى آخر سوى نشدان هذه الحداثة . من بين كل الركام الثقافي الهائل الذي تختزنه الذاكرة العربية لا يمكن أن يعنيني الا ما يساعدني على حل المشكل الذي أتخبط فيه في حاضري ، وما عدى ذلك فليس سوى متعة فكرية مجردة ، وأنا في غنى عنها ، أو غربة عقلية ووجدانية ، هي النقيض المباشر لما أنا في حاجة اليه ، أو انطلاق من « أزمة فكرية » لا يعنيني أمرها ولست أعيشها عن اخلاص وصدق[7] .

قراءة التراث تخضع ، في نهاية الأمر ، لموجهات ايديولوجية يتعين علي ، من أجل انجاح

---

(7) محمد عابد الجابري ـ « الرؤية الامستشراقية في الفلسفة الاسلامية : طبيعتها ومكوناتها الايديولوجية والمنهجية » . ضمن مؤلف جماعي « مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية » . ـ منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، مكتب التربية العربي لدول الخليج (الرياض ـ 1985) (الصفحات 307 - 335) .

مشروع التحديث ، أن أنقلها الى مستوى الوعي . يجب أن أعي أن للتراث دوراً ودلالة ايديولوجيين من جانب أول ، وأن أوضح لنفسي ، من جانب ثان ، الدور والدلالة اللتان أريدهما منه في مشكلي الحاضر كما أعيشه بكل عنفه وعنفوانه .

للقراءة اذن محددات وموجهات . هناك اذا شِئْنَا « بروتوكول للقراءة » يوقعه العقل العربي مع ذاته ، ميثاق يعقده معها ونوع من طموح المثقف العربي الى استعادة المشروع النقدي الكنطي أو بعض منه على الأقل . يعني الفيلسوف الألماني بالنقدِ العَقْلَ ذاته ، أي نقد قدرة العقل أو قدراته . توضيح حدود الممكن والمستحيل بالنسبة للعقل : ما يستطيع معرفته (ولماذا) ، وما الذي لا يستطيع معرفته (ولماذا أيضاً) . والمثقف العربي المعاصر الذي يروم تحديث العقل العربي ، يرى أنه يتعين عليه البدء أولاً بمعرفة العقل الذي يفكر الانسان ويعمل بموجبه ، وبالكشف عن طبيعته ومكوناته . ولكن مكونات هذا العقل هي ، كما سبق القول ، مكونات العقل العربي « الكلاسيكي »، العقل العربي كما تم تشكله في عصر التدوين ، وحتى نستعير من ميشيل فوكو تعبيراً أثيراً لديه نقول انه العقل كما تكون في « العصر الكلاسيكي ». ان معرفة هذا العقل والكشف عن مكوناته واجلاء آليته المعرفية هي في الواقع كشف عن مكونات العقل العربي المعاصر وشرط لتحديثه ، وهذا ما يعنيه الجابري أنه « من المستحيل علينا نحن العرب أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي » (خ . ع . م : 189) .

II ـ لحظة القراءة : المعقول واللامعقول في التراث :

طبيعي أن « اللامعقول » لا يعتبر كذلك ، أي لا يحدد بحسبانه « لا » معقولاً الا بالنسبة لمرجع نقول عنه أنه هو العقل . العقلانية ، أو الانتساب الى العقل مذهباً وموقفاً ، واللاعقلانية ، أو ما يعني الابتعاد عن العقل ، هما نعتان تحددهما سلطة مرجعية تقول انها تنطق باسم العقل ، كقيمة شمولية ، أو انها العقل على وجه الاطلاق ـ كما يقول المناطقة العرب . هذه السلطة المرجعية هي التي تحكم بأن هذا الجزء من التراث معقول ، لأنه يصدر عن العقل ويرجع اليه ، وبأن الآخر لا معقول لأنه لا يرجع الى العقل ولا يتعلق به . ذاك ما أشرنا اليه ، في الفقرة السابقة ، بقولنا انه ميثاق ضمني يقوم بين المثقف وبين ذاته ، أو انه هو « بروتوكول القراءة » الذي يعين للقراءة وجهتها وغايتها .

قراءة الأستاذ الجابري للتراث وتعيينه لما هو معقول وما هو غير معقول ، بل هذا التمييز ذاته بين المعقول واللامعقول في التراث ، أمور يحددها المشروع النهضوي الذي يدعو اليه . مقتضيات هذا المشروع ، على نحو ما حاولنا أن نشرحه به سابقاً ، هي ما يؤسس « بروتوكول

القراءة ». وفي جملة واحدة نستطيع التقرير بأن المعقول هو ما يكون هذا المشروع في حاجة اليه ، واللامعقول هو ما اعتبره هذا المشروع عائقاً له ومشوشاً على ما يريد بلوغه من أهداف . لا حياد ممكن في هذه القضية : لا سبيل الى قراءة الماضي الا على نحو ما يريده الحاضر من ذلك الماضي . وبالتالي فان السلطة التي تنصب العقل هي سلطة الحاضر منظور اليه من زاوية مشروع الجابري النهضوي : تنبيه ضروري واحتياط منهجي لا بأس من التشديد عليهما ونحن نسائل الثقافة العربية الكلاسيكية عن المعقول واللامعقول فيها .

ترتسم دائرة المعقول ، داخل التراث العربي الاسلامي ، باعتبارها جهداً متصلاً في محاربة نقيض لها ، يريد أن يخترقها ويحطمها من الداخل أولاً ، هذا النقيض هو بالضبط اللامعقول . هذا يعني أن المعقول يتم تعيينه بالسلب أولاً ، يعرف بما ليس هو . وبالفعل فان احدى النقط التي يلح عليها الجابري الحاحاً شديداً في كتابه تكوين العقل العربي (أي في الجزء الأول الصادر حتى الآن) هي القول بأن أول اتصال للثقافة العربية الاسلامية لم يكن ، حسب الرأي الشائع ، هو اتصالها بأرسطو وإنما هو اتصالها بالمذاهب الهرمسية والغنوصية . وبتعبير آخر فان أول ما عرفته هذه الثقافة من « علوم الأوائل » كان بالضبط هو اللاعقل أو اللامعقول أو بتعبير الجابري (على نحو ما يستعير من مؤرخ الفكر اليوناني : Festugiére) هو : « العقل المستقيل » (ت . ع . ع : 166 - 169) . هذا « الموروث القديم » الذي انتقل الى العرب ، أولاً ، في الجاهلية فكان قوام عقيدة « المشركين » على نحو ما يحاربهم القرآن ، وانتقل اليهم ، ثانياً، عن طريق الاسكندرية التي كانت موطن الهرمسية . كانت أول الترجمات العربية ، عن طريق أوامر خالد بن يزيد بن معاوية ، هي كما نعلم ترجمة لكتب التنجيم والكيمياء والنتيجة كانت هي أن « العقل المستقيل » الذي تحمله الهرمسية هو أول من انتقل الى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم » (ت . ع . ع : 195) . هذا العقل الذي حاربه القرآن عن طريق التضمين (ت . ع . ع : 142/141) سيتصدى له المتكلمون، وسيحاول المعتزلة منهم على الخصوص أن يعملوا على احتوائه بـ « اعطاء تأويل عقلي للنص القرآني باستثمار أساليب البيان العربي » (ت . ع . ع : 142). ولكن هذا العقل سيظل حياً فاعلاً وسيكون مفعوله أقوى ما يكون في الأجواء الشيعية ، نجد هذا عند الداعية الكرماني « الذي يمثل أرقى ما أنتجه الفكر الاسماعيلي على صعيد المذهب وفيه تتجلى الميتافزيقا الهرمسية واضحة تماماً » (ت . ع . ع: 204) . ونجده في رسائل اخوان الصفا حيث ينكشف للباحث « أن هذه الرسائل تشكل مدونة هرمسية كاملة » (نفس المرجع : 202). هي وان حاولت استعمال جوانب من الفكر الأرسطي، أو ادعت الأخذ من جميع أسباب الحكمة « فهي لا تخفي انتماءها الهرمسي ، اذ تحيل مراراً وتكراراً الى هرمس مثلث الحكمة ».

لم يقف الأمر عند زعماء المذهب الاسماعيلي وقادته الروحيين بل تجاوزه الى الفلاسفة بل والى بعض من أهل السنة كذلك . ان أراد جابر بن حيان في الكيمياء ، ورأيه في تصنيف العلوم ، ونظريته في النفس ، وكذا قوله في مسألة القدم والحدوث كلها أمور تكشف للباحث المتقصي عن « هرمسية واضحة » . ومواقف الفيلسوف الطبيب الرازي تجعل القارىء مجبراً على ضرورة التمييز بين (الطبيب الماهر «المجرب» وبين الفيلسوف اللاعقلاني) الذي يصدر ، بدوره، عن « العقل المستقيل » (ت . ع . ع : 197). ناهيك عن ابن سينا وابن طفيل والمتصوفة الحلوليين . تسرب « الموروث القديم » الى حظيرة أهل السنة أنفسهم وعلى وجه التحديد مع كل من الحشوية ، والمجسمة ، والمشبهة حيث وجدت آراؤهم وتصوراتهم « طريقها الى مضمون النص القرآني عن طريق التمسك بالظاهر في آيات اعتمدت التعبير المجازي بنفس الأساليب البيانية العربية المعروفة » (ت . ع . ع : 142) .

وبالجملة فان « اللامعقول » هذا أو « الموروث القديم » هذا يتجذر في الثقافة العربية الاسلامية الكلاسيكية ويجد تجلياته في مختلف أشكالها التعبيرية من : كلام ، وتصوف ، وفلسفة ، وتفسير واجداً في الايديولوجية الشيعية الاسماعيلية ملجأه ومرفأه حيناً ، وفي ثنايا التناقضات الصغيرة ، داخل الأجواء السنية ذاتها ، سبيلاً الى المقاومة والانتشار . وبالتالي فان «من الخطأ النظر الى هذا الموروث القديم على أنه دخيل أو أجنبي بل يجب أن ننظر اليه على أنه جزء من تاريخنا القومي» (ت.ع.ع: 192). **سيكون المعقول، في التراث العربي الاسلامي، هو النقيض المباشر لهذا « الموروث القديم »اذن ، وسيكون تاريخه ، بالضرورة ، تاريخ مقاومة اللامعقول وتاريخ الانتصار عليه آناً والانهزام أمامه حيناً آخر .**

المعقول في التراث هو أولاً المعقول الديني في مقابل « اللامعقول » « العقلي » (الجابري نفسه يجعل كلمة العقلي هنا بين هلالين) . وبتعبير آخر هو الدين كما يرسم لنفسه دائرة يتحصن داخلها . هذا المعقول الديني قوامه ثلاثة عناصر . العنصر الأول هو القول « بوجوب معرفة الله من خلال تأمل الكون ونظامه ، (دلالة الشاهد على الغائب)». والعنصر الثاني هو القول بوحدانية الله وحدانية مطلقة تنفي عنه الشريك . وهو ما يعني « عدم الاعتراف بأي تأثير سواء للكواكب أو السحر » وبالتالي : الغاء اللامعقول الذي تحمله الهرمسية وابطاله . والعنصر الثالث هو القول بالنبوة ، وهو ما يعني أن الاتصال بالله لا يكون لكل الناس ، بل هو قصر على خاصة يصطفيهم هم الأنبياء ، وخاتم هؤلاء هو النبي الرسول محمد بن عبد الله (ص) . والاستلزام المنطقي لهذا القول هو وجوب صرف الاهتمام « الى القرآن فهو وحده مستودع الحقيقة : عقيدة وشريعة » (ت . ع . ع : 140) .

يشكل المعقول الديني هذا مركزاً لدائرة المعقول ، بل مصدراً وأساساً يعرف العقل ويحدد له سلطته وحدوده . المعقول الديني يقوم من جهة بتحديد صور المسلم مع ربه (العبادات) ، ومن جهة أخرى بتعيين صور العلاقات بين المؤمن وأخيه ، وبينه وبين غير المؤمن (المعاملات) . وبالتالي فان الأساس الذي ستنهض عليه الثقافة العربية الاسلامية هو العلم الذي ينظم العبادات والمعاملات ، هو الفقه ، واذا شئنا فانه يمكن القول أيضاً بأن الحضارة الاسلامية حضارة فقه اذ « الفقه الاسلامي نتاج اسلامي عربي محض (. . .) العطاء الخاص بالثقافة العربية الاسلامية » (ت . ع . ع : 96). فإذا كان هذا صحيحاً وعرفنا ، حقاً ، أن « مهمة الفقه هي التشريع للمجتمع » فانه يتعين أن نعرف ، من وجهة النظر المنطقية والابستيمولوجية ، الكيفية التي يتم بها التشريع للعقل ذاته . يتعين أن نعرف صورة العقل على النحو الذي يكون به متطابقاً مع مركز الدائرة ، دائرة المعقول الديني ، وصادراً عنها .

لا يمكن أن يكون هذا العقل شيئاً آخر سوى جهاز منطقي ينسجم مع بنية « حضارة الفقه » هذه . هذا الجهاز لا يمكن أن نتبين قوامه الا في مرحلة متقدمة نسبية من عمر تلك الحضارة ، في مرحلة يبلغ فيها « الفقه » نضجه التام فيتقرر في قواعد ثابتة ومضبوطة ، أي بعد تمام « تدوين العلم وتبويبه ». وبتعبير آخر : بعد أن تم تأسيس العلوم العربية الاسلامية عملياً وواقعياً في عصر التدوين تبينت الحاجة « الى اعادة تأسيسها منطقياً وابستيمولوجياً ». (ت . ع . ع : 101). ، أي أنه وجب التشريع للعقل ذاته . هذا التشريع أو التأسيس الابستيمولوجي للعقل العربي في « العصر الكلاسيكي » سيعرف ميلاده مع الامام الشافعي « المشرع الأكبر للعقل العربي» (ت. ع. ع: 106). ان « الرسالة » لا تنشىء الأسس التي يقوم عليها « أصول الفقه » فحسب ، بل هي تشرع لعقل العربي « القوّاعد » التي يسير عليها عندما سيوجهه ، توجيهاً « أفقياً الى ربط الجزء بالجزء ». وعمل هذه « القواعد » لا يقل « أهمية ، بالنسبة لتكوين العقل العربي الاسلامي ، عن قواعد المنهج » التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الحديثة عامة » (ت . ع . ع : 100).

اذا كان الشافعي « المشرع الأكبر للعقل العربي » فانه لم يكن الوحيد مع ذلك اذ لا بد من تسجيل « واقعة أساسية في الثقافة العربية الاسلامية ، واقعة التداخل والتكامل بين النحو والفقه والكلام على مستوى المنهج ، بل على مستوى التشريع للعقل» (ت.ع.ع : 127). ومعنى هذا أنه يتعين التماس بنية العقل العربي في التداخل والتكامل الموجود بين الأصول الثلاث : أصول الفقه، أصول النحو ، أصول الدين . في الأولى للأسباب التي تحملها « الرسالة ». وفي الثانية لسبب يتعلق بالقياس ، بما يراه الجابري صورة العقل العربي ، لكون النحاة كانت لهم

« الأسبقية الزمنية في ممارسة القياس ممارسة منهجيـة ». وفي الثالثة لأن « ما قام به الشـافعي بالنسبة للشريعة قد فعله، في نفس الوقت تقريباً، أقطاب الاعتزال بالنسبة للعقيدة». وأيضاً لأنه كما « نظر الشافعي طريقة أهل الحديث في الفقه ، نظر الأشعري طريقة أهل السنة في العقيدة» (ت . ع . ع: 119/118). وهناك بعض التفصيل في تأثير الكلام في النحو من جهة، وتأثير الكلام في أصول الفقه من جهة ثانية ، وتأثير النحو في أصول الفقه من جهة ثـالثة (المـرجع السابق : 125 - 127) ، كما أن هناك تفصيلاً أو اجتهاداً على الأقل ، في ربط التشبيه في البلاغة بالقياس ، كضرب من ضروب الاستدلال ، بل كأكثرها كشفاً عن آلية التفكير العربي .

على أن المعقول في الثقافة العربية الاسلامية لا يكتسب معناه من مجال التداول الداخلي للخطاب العربي وحده ، بل هو يستمدها أيضاً، وربما في الوقت ذاته ، من محددات خارجية . اذا كان الخليفة العباسي المأمون قد اتجه الى علوم الأوائل ينشد الحكمة فيها ، واذا كان قد وجه نظره صوب أرسطو تحديداً فقد كان ذلك بدافع ايديولوجي محض ، بهدف خدمة قضية ايديولوجية خالصة . واذا شئنا أن نستعيد تعابير الأستاذ الجابري فاننا نقول بأن المأمون قد قصـد أرسطو ليحتمي به من نيران ماني وزرادشت ومن سحر هرمس والغنوصية جميعاً. طلب المأمون «العقل» عند أرسطو ليطوق « اللاعقل » الذي كان الشيعة ، بعد أن تحولوا الى قوة معارضة قوية بعد الثورة العباسية ، ينشرونه ويسخرونه سلاحاً فاتكاً لضرب الخلافة العباسية . ابتداء من « بيت الحكمة » سينشأ ، داخل الثقافة العربية الاسلامية الكلاسيكية ، تقليد جديد قوامه التقابل بين ماني وهرمس من جهة أولى ، وأرسطو من جهة ثانية وبين « العقل المستقيل » من جانب ، والعقل « الفاعل » من جانب ثان . نظرتان الى العالم : ابتداء من نظرية الامامة وانتهاء بنظرية السعادة ومروراً بآراء في العلم وتصنيفه ، في التاريخ ودلالته ، في العقل ووظيفته ، في النفس وماهيتها . عن النظرتين المختلفتين بل والمتناقضتين ـ تنشأ بنيتان معرفيتـان مختلفتان جملة وتفصيـلاً : بنية « البيان » من جانب أول ، وبنيـة « العرفـان » من جانب ثـان . بقدر مـا تحاول الأولى دمـج « البرهان » واعتباره صورة لـ « مادة » تعمل هي على صياغتها ، بمقدار مـا تسعى الثانيـة الى الابتعاد عنه ونشدان الحقيقة في عوالم « الباطن ، والكشف ، والذوق . . . . عند دعاة « العقل المستقيل » وحملة « الموروث القديم ».

لدائرة المعقول مركز ثابت اذن هو الكتاب والسنة . هذا المركز هو بمثابة المحور الثابت في نظام المعقول في الثقافة العربية الاسلامية ، المحور الذي تدور وتتقاطع حوله الدوائر التي تشكل عماد المعقول في تلك الثقافة . هذه الدوائر تشير اليها أسماء تدل عليها ، أسماء تشير الى الرواد والمؤسسـين . الشافعي بـرسالتـه في أصول الفقـه ، والبيانيـون العرب ، بمـا قام بـه النحـاة

والبلاغيون . والمتكلمة السنيون ، بل والمعتزلة الذين ينضافون اليهم بالضرورة ، وفلاسفة الاسلام : الكندي ، والفارابي ، وابن رشد . . وكافة المفكرين الاسلاميين الذين يمتون الى العقل الأرسطي بصلة ما ويلحقون به على وجه من الوجوه كالأشعري وابن خلدون ومن اليهما . بين كل هؤلاء المفكرين نجد ناظماً واحداً مشتركاً يجمع بينهم، عاملاً موضوعياً يوحد بينهم وهو انتماؤهم الى المجال « البياني ـ البرهاني » وعزوفهم ، بالتالي ، عن النظام «العرفاني» . ترتسم دائرة المعقول في الثقافة العربية الاسلامية كعمل دفع واقصاء مستمرين لعمل اللامعقول سواء ما كان منه موروثاً قديماً تحمله الثقافة العربية في باطنها منذ « الجاهلية »، أو ما طلبته هي ذاتها ، لسبب من الأسباب الايديولوجية في الغالب ، عند « العقل المستقيل » . ان ما يحدد المعقول ، في خاتمة المطاف ، هو اللامعقول اذن . يتحدد المعقول بالسلب لأنه ، باستمرار ، عمل دفع واقصاء مستمرين كما نقول .

متى قام المثقف العربي بقراءة التراث العربي الاسلامي على هذا النحو ، أي على النحو الذي يسعى فيه الى التمييز بين « المعقول » وبين « اللامعقول » متى فعل ذلك فان الأمر يتوضح له على نحو ما ينشده مشروعه النهضوي : مشروع تحديث العقل على الشكل الذي يرتبط فيه التحديث بالتراث أو يمر من خلاله . يدعو الجابري الى قراءة التراث في ضوء هذا التمييز بين المعقول واللامعقول لأن في ذلك التمييز وحده يتحقق التحرر من التراث . في المعنى الذي يكون فيه التحرر من التراث امتلاكاً له « ومن ثم تحقيقه وتجاوزه » (خ . ع . م : 189) . هذا الامتلاك هو ما سعى ، في المقدمة الطويلة لكتابه « نحن والتراث »، الى شرحه ومحاولة توضيحه متوسلاً بمفاهيم الفصل والوصل ، والقطع أو القطيعة مع « بنية العقل العربي في عصر الانحطاط » (ن . ث : 18)[8]. وهو ، أخيراً ، ما ينادي به من وجوب توظيف الجوانب العقلانية من التراث « توظيفاً جديداً في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة ، اتجاه محاربة الاقطاع والغنوصية والتواكلية » (ن . ث : 66).

تلك هي الملامح الكبرى لدعوة التحديث الذي ينادي بها الأستاذ محمد عابد الجابري ، تحديث العقل العربي . الملامح الكبرى حسب الوجه الذي أمكننا به استخلاصها من متابعة صاحب الدعوة سواء في قراءاته للتراث العربي الاسلامي : ما كان منها قراءات في فكر فلاسفة ومفكرين متعددي المشارب ، وما أراد أن يكون تأسيساً معرفياً للأسس .الأبستيمولوجية

---

(8) أنظر عرضنا ومناقشتنا لهذه الفكرة في مقالنا :

(« نحن والتراث » أو المغامرة الصعبة) .

مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت) . عدد مزدوج 9/8 (1981) صفحات 87 - 92.

والايديولوجية التي يقوم عليها التراث . أو ما كان منها تأملاً أو قراءة في « الخطاب العربي المعاصر ». أو ما كان منها ، أخيراً ، محاولة للقيام بطرح جديد لاشكالية المعاصرة والأصالة .

من خلال ملاحظات عامة (أو رؤوس أقلام كما يقال) سنحاول القيام بفحص أولي عام لدعوة التحديث هذه ، فحص يهدف تبين حدود الممكن من المستحيل .

III ـ تحديث العقل العربي : الهاجس الايديولوجي والطموح المعرفي :

1 - لا شك أن الأستاذ الجابري ، في سعيه نحو ربط « النهضة » أو التحديث بالتراث ، يضع يده على مسألة جوهرية ، مشكل « حقيقي » في حياتنا الفكرية والاجتماعية ، كعرب . فسواء شئنا ذلك أم أبيناه فنحن نعيش تراثنا ونعانقه ونتعامل معه في كل ساعات يومنا وأيام أسبوعنا ، في طرائق تفكيرنا وحديثنا ، في التناقضات الكثيرة المتصلة التي نحياها ما ينبهنا الى ذلك وما يذكرنا به . كان الفيلسوف الفرنسي كلود ليفي ستروس يقول دائماً ، ويكرر ذلك في كتاباته ، بأن الفكر البشري حاضر بيننا باستمرار وأنه أشبه ما يكون بهذا الضيف الذي يحل بيننا دون أن يكون أحد قد دعاه الى الحضور . إن التراث بالنسبة للمثقفين العرب هو هذا الضيف ، بل هو هذا الساكن الذي لا ينوي مفارقة المسكن أبداً ، وحيثما نولي وجهنا فهو جارنا الملازم لنا كظلنا . الغاء التراث بالسكوت عنه أو القول المجاني « فلنلق به الى البحر » لا يقدمنا في شيء أبداً . لا تنوير ولا تحديث ممكنين بدون ترتيب لهذه العلاقة مع التراث وتنظيمها ـ أي بنقلها الى مستوى الوعي . هذه هي المسألة الجوهرية فعلاً ، والمشكل « الحقيقي » حقاً ـ في الأمر خطورة ومغامرة « صعبة » فعلاً ، ولكن لا مفر من اقتحام الصعوبة والاقبال على المغامرة . مظهر الصعوبة ووجه المغامرة يكمنان بالضبط في هذا الالتقاء « التلقائي » مع الموقف « السلفي » ـ في المعنى الذي تكون فيه « السلفية » تراجعاً الى الخلف وهروباً الى الماضي ، وتقريراً بأن كل مشاكلنا التي نعيشها اليوم ، مشاكلنا العويصة والمعقدة تجد حلولها المناسبة في ما قاله ، أو ما قام به « أسلافنا ». في المعنى الذي يكون فيه الرجوع الى التراث مجرد احياء وبعث له ، ويكون فيه المشكل الفكري مشكل « تجديد للتراث ».

سيجيبنا الجابري بأن الأمر غير وارد ما دام يفهم الاستعادة الواعية بأنها فهمه من جانب أول ، وتوظيفه من جانب ثان . فهمه فهماً يقوم في الكشف عن مكوناته النظرية وآلياته المعرفية، وبالتالي يكون الفهم معرفة « كيف يدور » ذلك التراث وبموجب أي منطق يجد فعاليته . أما توظيفه فهو يعني ، استخلاص ما كان منه « معقولاً » وتسخيره لضرب كل ما هو سيء وسلبي في حياتنا وفكرنا : الخرافة ، والجبرية ـ التواكلية أو الانهزامية ، ومحاربة كل أنواع العبودية والاستعباد . ولكن صراعاً جديداً يقوم هذه المرة ، صراع يخوضه المفكر مع ذاته ، صراع قوامه

التناقض والتعارض بين الرغبة الايديولوجية (= تسخير التراث ، توظيفه نحو خدمة قضية ما) والبرنامج العلمي الصارم . أول وجوه الصعوبة الجدية في وجه المشروع تكمن في الاجابة عن السؤال المحير والعسير : كيف لا يكون الايديولوجي عائقاً يقف في وجه المعرفي يحجب عنه الرؤية أو يعمل على تعتيمها على الأقل ؟ هنا تبتدىء سلسلة جديدة من الأسئلة والمشاكل . طريق طويل وصعب يقف أمامه المشروع ويتعارك ، داخل المثقف العربي الواحد ، الفيلسوف الذي يعمل فكره الصارم ويمسك بمعايير الدقة في التفكير والشمولية في التعبير ، والانسان العربي الذي يؤرقه الشوق نحو غد أفضل ، بل العربي القومي الذي يغضب لقومه وما آل اليه حالهم من تدهور وانحطاط .

2 - ربما كانت احدى مظاهر هذا التصارع هو حديث الأستاذ الجابري عن النهضة - كنهضة ، أي على وجه الاطلاق ، وضرورة ارتباطها بالتراث على نحو أو آخر . الحق أن هذه مسألة خطيرة ثانية تعني المثقف العربي ، تعنيه هذه المرة كمثقف ينتمي الى دائرة أوسع وأعم من انتمائه العربي ، دائرة العالم الثالث . المثقف العربي مدعو الى التفكير المقارن مع الوضعيات التي يوجد عليها المثقفون في بلاد مماثلة لوطنهم ، المثقفون الذين يمتلكون بدورهم تراثاً لا يكون مجرد « ارث » ثقافي . ما القول بالنسبة لمثقفي كثير من دول أمريكا اللاتينية ؟ والشرق الأقصى ؟ بل وبالنسبة للمثقفين الأفارقة من حملة دعوة « الزنجية » ؟ ما القول بالنسبة للمثقفين السلافيين عند مطلع القرن العشرين والمثقفين الروسيين ، تخصيصاً ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ؟ لا حاجة بنا الى الذهاب بعيداً فنتحدث عن النهضة الأوروبية وعلاقتها بحركة « الانسيين » ودعوة الرجوع الى الأصول الأغريقية والرومانية ، ولا حاجة بنا الى الرجوع الى المثال « الكلاسيكي » المعروف ، مثال المثقف الألماني في القرن التاسع عشر - لا حاجة بنا الى هذا كله حتى نطرح مسألة النهضة الطرح المناسب ، عندما ننقل الحديث عنها الى مستوى المثقفين في العالم الثالث .

الواقع أن مسألة النهضة (كقضية عامة تعني مثقف العالم الثالث) تظل عند الأستاذ الجابري - مسألة مضمرة ، قضية لا يتم بناؤها على الوجه المطلوب ، الوجه الذي يطلبه الفيلسوف ويبتغيه . لماذا ؟ لأن معالجتها تتم بكيفية معكوسة تكشف عن هذا التصارع والتنافر بين المثقف العربي . . . القومي ، والفيلسوف الذي يريد لفكره أن يكون شمولياً ولقضيته أن تؤسس تأسيساً منطقياً صارماً .

نقطة الانطلاق في الحديث عن تحديث العقل العربي (كمشروع نهضوي) هي وجوب التنبيه الى المكانة التي يحتلها التراث في حياة الانسان العربي اليوم ، الى العلاقة الصميمية التي

تقوم بين المثقف العربي وتراثه . العلاقة التي تجعله يعيش ذلك التراث ، على حد تعبير الجابري ، متذكراً لا مكتشفاً . يمكن الكلام بالأحرى عن نوع من التميز و « الخصوصية » متى قارنا هذا المثقف بغيره من مثقفي البلاد والأمم الأخرى . والفيلسوف الذي ينـزع نحو الشمولية والصرامة المنطقية ، والمفكر الذي يريد استجلاء « البنية المعرفية » للعقل العربي لا تملك هذه « الخصوصية » الا أن تزعجه حقاً لأنها تبعد قضيته عن مستوى الصدق المطلوب . صوت الفيلسوف يصرخ ويحتج فيما يظل المفكر العربي مسكوناً بهاجسه القومي . لا مفر من القيام بنوع من « قلب الأدوار » : تصبح « الخصوصية » ـ خصوصية علاقة المثقف بتراثه قضية شمولية ومقدمة كبرى يكون استخلاص العلاقة بين المثقف العربي وتراثه ، تبعاً لها ، اقتضاء منطقياً واستنتاجاً طبيعياً يمكن : أولاً من الاطمئنان على صدق المقدمة صدقاً شمولياً ، وثانياً ، من الاطمئنان على صياغة المشروع ومتابعة السير .

يحرك المثقف العربي هدف انساني نبيل ومشروع معاً ، قوامه رفض واقع التأخر والتخلف وعدم الرضا عنهما ، ولكن هذا المثقف محكوم ، في الوقت ذاته ، بهاجس الخصوصية الذي ينزع به ، رغم أنفه ، الى مقايسة الحاضر بالماضي فعلاً ومن ثم الى البحث في التراث عما كان قابلاً لـ « التوظيف » والتسخير . هذا الهاجس الايديولوجي اذن يلازم البحار الذي يغوص في أعماق العقل العربي ، بغية استكشاف مقومات بنائه المنطقي وآليته المعرفية ، يلازمه ويحاصره ويوجهه ، ويتكلم من خلاله . . وأحياناً يتحدث نيابة عنه ، ينتزع منه الكلام .

3 - يلمس القارىء هذا الصراع بين الشمولية والخصوصية ، في مسألة نظرية دقيقة يوضع معها المشروع النهضوي الجابري على محك صارم وهي مسألة « التاريخانية » : مرة يتعجب الأستاذ الجابري من التاريخاني العربي ، وأخرى يلتقي معه في دعواه التقاء تاماً . يتعجب الجابري من كون « التاريخاني العربي يدعونا الى البحث عن حل لمشكلتنا ، المطروحة علينا « هنا »، في التجارب التي عرفها التاريخ « هناك » (خ . ع . م : 50) . كونه يدعونا الى التماس العون والنصرة ونشدان النصيحة في التاريخ الغربي الأوروبي ، في الليبرالية الأصلية ، ويعلق الأستاذ الجابري على ذلك أن هذا المثقف العربي (التاريخاني) لا ينتبه الى أن « التوفيق في ثقافة معينة (**الذهن العربي**) بين العناصر المتصارعة في ثقافة أخرى (**الفكر الأوروبي**) عمل لا تاريخي مناقض تماماً للتاريخانية ، ماركسية كانت أو غير ماركسية » . (نفس المرجع والصفحة ، والتشديد منا) . ويعيب عليه ، أخيراً ، كونه يحتكم بدوره الى سلف يقيس عليه « أو على الأقل يستوحي الحلول منه » (خ . ع . م : 55) . أي أن التاريخاني العربي ، على وجه آخر من النظر ، لا يدرك الخصوصية المميزة لثقافة بعينها (هي الثقافة العربية) عن غيرها من الثقافات الأخرى

(وهي هنا الثقافة الأوروبية) ، وأن ما يعتبره التاريخاني موقفاً تاريخياً شمولياً هو في عمقه موقف لا تاريخي . ولكننا نجد الأستاذ الجابري ، المثقف القومي ، يجنح الى الشمولية والاطلاق وهو يتحدث عن التراث والتقدم : « لا بد اذن ، ونحن نصدر عن موقف نقدي ينشد التغيير ، من التحرك أيضاً من موقف ايديولوجي واع ، أي لا بد من الصدور عن موقف تاريخاني ، موقف يطمح ليس فقط الى اكتساب معرفة صحيحة لما كان ، بل أيضاً الى المساهمة في صنع ما ينبغي أن يكون » (ن . ع . ع : 52) .نجده يعيب على المثقفين العرب ، حديثهم عن « تحديات العصر » لتراثهم وتهديده لهم لأنهم يصدرون ، في نظرتهم الى التاريخ ، عن نظرة خطية تصاعدية لا تدرك أن التاريخ تفاعل وصدام واصطدام ، وأن العقل يتغلغل في التاريخ فيوجهه ويكسبه دلالة ومعنى ، وأن التسليم بهذه المعطيات هو الدعامة الأساسية للفكر الغربي الحديث . دعامتان في الواقع هما : التاريخانية والعقلانية . « التاريخانية والعقلانية سلوكان فكريان لا ينفصلان . العقلانية هي جعل العقل حاضراً في التاريخ ينظمه على صعيد الوعي ويحركه على صعيد الممارسة ، والتاريخانية هي جعل التاريخ حاضراً في العقل يلهمه الدروس والعبر ، ويحمله ، من حين لآخر ، على مراجعة تصوراته وفحص مبادئه وطريقة انتاجه »[9] .

هل يتعلق الأمر ، في هذا الموقف المزدوج من التاريخانية ، بمجرد مشكل لفظي ، مشكل تعابير ومصطلحات أم انه يكشف في حقيقته عن هذا الاضطراب بين الجنوح الى الشمولية ومقتضياتها من جانب أول ، والتمسك بخصوصية تميزان الوجود والعقل العربيين ؟ فأما الشمولية فتقضي بأن المبادىء العامة التي تحكم التاريخ البشري واحدة ، وبأن ما تعيشه البشرية في جانب من العالم ، في ظروف متشابهة ، قابل للنقل والاستفادة منه في جانب آخر ـ وبالتالي فلا غرابة في اتجاه الثقافة العربية الى طلب المشورة عند الثقافات الأخرى بهدف الاستفادة ـ من بعض أو جل من ماضيها الفكري . وأما الخصوصية فلا تستقيم دعوتها الا بمقدار ما تهرب من الشمولية وتعتصم وراء أسوارها المنيعة .

ليس في استطاعة أحد أن يدعي أن في وسع المثقف العربي ، الذي يدرك دور التراث ومغزاه في حياتنا ، أن يفلت من الوقوع في شرك هذا التناقض العنيف والحاد . . ولكن الذي في استطاعته أن يكون خصباً ومنتجاً مع ذلك . أي المثقف العربي الذي يتصدى لمعركة التحديث ، تحديث العقل العربي ، يسلك طريقاً وعراً شاقاً ، ويرتمي في أحضان مغامرة لا يملك القدرة على تقدير خطورتها تقديراً مسبقاً . قد يخسر كثيراً ، عندما يقع فريسة تناقضات كبيرة وهائلة ، ولكنه ، في المدى البعيد ، يكسب الرهان .

سبتمبر 1985

---

(9) اشكالية الأصالة والمعاصرة . . . سبقت الاشارة اليه .

V

المصطلح السياسي والحداثة

حول مفهومي الأمة والوطن في الاستعمال العربي المعاصر(*)

من المقرر عند علماء الابستيمولوجيا أن ظهور جملة من المفاهيم الجديدة ، بل وربما مفهوم جديد واحد ، في حقل علم من العلوم حادث أصيل يـرتبط في المعتاد بـظهور نـظرية علميـة جديدة . وهي في غالب الأحيان أمر يعني حدوث نقلة كيفية في تاريخ ذلك العلم ، وحدوث تغير كيفي يكون هو ذاته اعلاناً عن ميلاد « نظرة » علمية جديدة . وطبيعي أن هناك بون شاسع بين الاستعمال الواعي للمفهوم وبين مجرد وروده بصورة عفوية وغير مقصودة . لا يكـون المفهوم تعبيراً عن اكتشاف علمي جديد أو ترجمة لنوع جديد من النظر الى الأمور الا اذا كان يحمل بالفعل دلالات جديدة لا يتخذها اللفظ الدال عليها في النظريات المتداولة حتى ذلك الوقت ، ولا يمكن للأفق الفكري أن يعيها أو يعبر عنها[1] . وعندما تتوفر للمفهوم الجديد هذه الشروط فانه يصبح

(*) بحث ساهمنا به في عمل جماعي حول « الوطن ، الدولة ، والتكامل في العالم العربي » . وسيصدر عن « معهد الشؤون الدولية » في مؤلف جماعي باللغتين العربية والانجليزية .

(1) إمـن بيـن الـدراسات النموذجية في هذا الصدد يمكن الاشارة الى دراسة الفيلسوف الفرنسي المعاصر لويس التوسير « قـراءة الرأسمـال » . يفسر التوسيـر مظاهـر الجدة في تفكـير ماركس ونقـده لنظريـات الاقتصاد الكلاسيكي خصوصاً ، بكون ماركس استطاع أن « يقطع كلية » مع المناخ المعرفي القديم بفضل اكتشافه لمفاهيم جديدة (ومفهوم فائض القيمة في مقدمتها) . تأمل الكيفية التي يوضح بها كيف أن ظهور مفهوم جديد يحدث ثورة في البنية المعرفية المعروفة .

أنظر (L . Althusser , 1965) .

«جديداً» فعلاً لا تربطه بالواقع القائم كبير روابط لأنه يحيل ذلك الواقع « الحاضر » الى « ماض » لا بد أن ينتهي ويزول . وهذا القانون الذي ينطبق على تاريخ العلوم الدقيقة ينسحب ، الى حد بعيد، على العلوم الانسانية ـ وهذه مسألة نعتقد أنها أصبحت، بدورها ، مقررة ومنتهية .

تصدق هذه القاعدة على تاريخ الفكر السياسي بكيفية ممتازة وتجد براهينها كاملة في تاريخ هذا الفكر ابتداء من القرن السابع عشر ، أي في الفكر السياسي الحديث . كان هـذا الفكر السياسي الحديث « حديثاً » بسبب ظهور مجموعة من المفاهيم الجديدة فعلاً بالنسبة لما كان معروفاً ومتداولاً في كل العصور السابقة . تعلق الأمر بشبكة من المفاهيم التي تتحرك وتعمل متضافرة : الشعب ، والمواطن ، التعاقد الاجتماعي ، والمجتمع المدني وكذلك الأمة والوطن كلها مفاهيم تعبر عن واقع جديد ، عن الرغبة في خلق نمط جديد من العلاقات بين الأفراد الذين يعيشون داخل المجتمع الواحد . . تلك العلاقات التي تقوم على فصل الدين عن الدولة من جهة أولى ، وعلى ضرورة المشاركة الفعلية في السلطة من جهة ثانية ، وعلى تصور يجعل تلك السلطة تنظم على أساس يسمح بجعلها متداولة وقابلة للمراقبة والاعتراض عليها من جهة ثالثة . . . أي العلاقات التي تؤسس التصور الحالي للديمقراطية في العالم الغربي والتي ينتظم بموجبها ما يعبر عنه هذا التعبير الشامل : المجتمع المدني .

الوطن والأمة مفهومان يستمدان دلالتيها من هذا الحقل الدلالي الذي تنتظم فيه هـذه الشبكة من المفاهيم التي تعمل متضافرة ، كما نعتناها ، والتي تـرتبط بالتحـولات الاقتصاديـة والاجتماعية والفكرية التي شهدها العصر الغربي الحديث . لذلك كان المفهومان جديدين جدة كاملة في تاريخ الفكر السياسي : جديدان من حيث الدلالة التي يحملانها طبعاً وليس من حيث وجودهما اللغوي . يرد مصطلح « المواطن » في الكتابة والخطابة اليونانيـة ، كما يـرد في الفكر السياسي الحديث . ولكن ما يفيده المصطلح عند أفلاطون أو أرسطو هو غير ما يعنيه عند جون لوك أو جان جاك روسو . كذلك يقوم نفس الاختلاف بين كلمة « الشعب » كما ترد عند أرسطو وبين الكلمة كما يفهمها ويعبر عنها روسو . صفة المواطن لا تشمل الا نسبة مئوية يسيرة من أفراد المجتمع الاثيني ما دامت تقصي طبقة العبيد ، وهؤلاء يشكلون القاعدة العريضة من السكان ، وما دامت لا تشمل طبقة الأجانب ، حيث جعل لهم نظام الحكم الأثيني قانوناً خاصاً يجعلهم

هذا ونشير الى أننا نلتزم ، في هذا البحث ، باتباع النظام الأنجلوسكوني في الاحالة على المراجع . نـذكر الكاتب والسنة التي صدر له فيها المرجع المحال اليه (مثل ما ذكرنا أعلاه : التوسير : 1965) ونرفق ذلك بذكر رقم الصفحة . وأما تفصيل القول في المرجع ذاتـه فنورده ، في الأخـير ، حين الحـديث عن بيبليوغـرافيا البحث .

خارج دائرة الحياة السياسية تماماً فلا يشتركون فيها ولا يساهمون في شؤون المدينة التي يعتبرها القانون الاثيني مسألة تعني كل الناس[2]. لم يكن الخطيب اليوناني يستعمل لفظ « الشعب » الا لماماً وفي معنى يفيد الجماعة من الناس أو السكان ، في حين كان التعبير المفضل لديه والذي يتكرر كثيراً هو قوله : « أيها الأثينيون » في حين أن الأمر غير ذلك عند روسو حيث يكون « العقد الاجتماعي » تفسيراً وتقنيناً لمعاني تعمل متضافرة وهي : المواطن ، والشعب ، والأمة .

نفس النتائج نصل اليها متى عمدنا الى فحص نصوص الفكر السياسي في العصر الوسيط المسيحي . قد يكون أفضل ممثل لذلك الفكر هو نظرية الحق الالهي للملوك فهي وان كانت صياغتها هي ذاتها جاءت متأخرة الا أنها تعكس لنا ، اليوم ، نمط العلاقات القائمة أو المتخيلة آنئذ كما تقدم ، بطبيعة الأمر ، صورة أمينة عن الذهنية الموجودة . تقوم سلطة الملوك ، بموجب هذه النظرية ، على جملة من المبادىء التي تم تحديدها بدقة متناهية . منها أولاً أن هذه السلطة مقدسة ، فالملوك هم الذين يمثلون الله في الأرض وعن طريقهم يدير شؤون مملكته ولذلك « لم يكن العرش الملكي عرشاً ملكياً وإنما كان عرش الإله ذاته » - كما يقول بوسويه Bossuet [3] ومنها أن السلطة الملكية هذه سلطة أبوية (لأن الملوك يحلون محل الله الذي هو الأب الحقيقي للجنس البشري) - كما يقول نفس المؤرخ الفرنسي وأحد المنظرين الشهيرين لحق الملوك المقدس . والنتيجة المنطقية لقدسية السلطة وأبويتها هو أن تكون السلطة مطلقة لا تقييد فيها ، وأن يكون الخاضعون لها « رعايا » لا « مواطنين » ، وأن تكون هذه السلطة الأبوية والمقدسة هي مصدر السيادة وليس الشعب أو الأمة كما في الأدب السياسي الحديث . لذلك كان صاحب هذه السلطة المطلقة الوحيد الذي له وطن يكون موضع حبه وتقديره ، لأن الوطن كان له في الحقيقة وحده بموجب تلك السلطة . هذا هو السبب الذي حدا بروبسبيير الى التساؤل ، فيما هو يتحدث عن العهد البائد ، « هل الوطن شيء آخر غير البلد الذي يكون فيه المرء مواطناً وعضواً مشاركاً في السيادة ؟ »[4]. ذلك ما لم يكن كما نعلم اليوم ، حيث الأمة لم تكن تعتبر مصدراً للسيادة ولم تكن تعبيراً عن ارادة الشعب ، لأن تلك الارادة بالضبط لم يكن لها وجود ولا معنى . لم يكن في الامكان أن يتبلور مفهوم « الأمة » كما هو متداول في الفكر السياسي الغربي ابتداء من القرن الثامن عشر الا بالقضاء على مفهوم السلطة الأبوية وادانتها ، حيث يكون « الرعايا » قاصرين أبداً في حين أن في

---

(2) أنظر ، مثلاً ، الدراسات التي قام بها حول ميلاد الفلسفة عند اليونان المؤرخ الفرنسي (J.P.Vernant,1981)

(3) (Bossuet : 1878) .

(4) (Gerard Mairet , 1978 , 64) .

خضوع المواطن للقانون ما يجعله ، في خضوعه ، مختلفاً عن الابن القاصر وعن العبد كما يوضح ذلك سبينوزا[5] . يلاحظ أحد المؤرخين المعاصرين بأن « مفهوم الأمة كان مفهوماً ثورياً »[6]حيث يعبر عن ازاحة سلطة الملكية كسلطة مطلقة واحلال سلطة الشعب محلها ، ولكننا نضيف بأن هذه الثورة ينبغي أن تؤخذ بمعنى الجدة ابستيمولوجيا ، أي كتعبير عن نظام جديد من العلاقات يعكس نظاماً جديداً من التصورات .

هذا ما حدث بالفعل ، وما سجله ميلاد الفلسفة الحديثة ، بل وما أكسب الفلسفة السياسية الحديثة ما يميزها عن سابقاتها منذ القرن السابع عشر ، نظرية الحق الالهي المقدس ، بإحالتها أفراد المجتمع الى رعايا (أي أعداد خاضعة خضوعاً كاملاً) ، جعلت مفهوم الأمة ، شأنه في ذلك شأن مفهوم الوطن ، يختفي من الوجود في التصور السياسي الوسيطي الذي كانت النظرية أفضل تعبير سياسي عنه . تماماً كما جعل نظام الديمقراطية الاثينية لمفهوم المواطن معنى مختلفاً ومخالفاً عن المعنى الذي تكتسبه في التصور الديمقراطي الحديث .

النظام البرلماني التمثيلي ، والتعددية الحزبية ، وكذا مختلف كيفيات المشاركة في السلطة أو امكان مراقبتها ، وبالتالي الحياة السياسية كما تفهمها وتعيشها المجتمعات الغربية ـ كل هذه الحياة ترتبط ، في العمق ، بالمعاني التي تفيدها مفاهيم الأمة والوطن ، والمواطن وما اليها . . يمكن القول بأن العقل الأوروبي يحدد لنفسه مجالاً يفكر فيه ودائرة يتحرك في حدود ما تبعاً للكيفية التي تنتظم بها هذه المفاهيم وتحصل فيما بينها .

ما الأمر بالنسبة للفكر العربي المعاصر ؟ ما الأمر بالنسبة لاستعمال العربي لمفاهيم المواطن ، والوطن والأمة ؟ هل الوجه الذي يفيده تداولها اللغوي يعكس تحولاً حاسماً وتغايراً تاماً بين ما كان يفيده وعي العربي ووجدانه بالأمس وبين ما يعبر عنه تصوره للحياة السياسية اليوم ؟

الواقع أن الاجابة عن هذه الأسئلة لا يمكن أن تكون اجابة قطعية نهائية ، ولا لأن المماثلة بين ما حدث في العالم الغربي من تحول حاسم بين زمان الفكر السياسي الحديث وما قبله . وبين ما حدث ، في العالم العربي (أو ما يمكن أن نقول انه قد حدث) بين زمان « اليقظة العربية » وما قبلها . ولكن الواقع كذلك أن هناك مبررات وأسباباً حملت المفكرين العرب المعاصرين ، منذ مطلع القرن الماضي ، ولا تزال تحملهم اليوم على اللجوء الى مقارنة مماثلة . أمور كثيرة عديدة لا تغوي بالمقارنة فحسب ، بل هي تحمل الدارس عليها حملاً .

---

(5) سبينوزا . (1981 : 384) .

(6) Gerard Mairet (1978 : 60) .

بيد أن هنالك ، في كل الأحوال ، حقيقة راسخة لا مندوحة من دارس الفكر العربي المعاصر من التسليم بها وهي أن العربي اليوم لا يزال ، في فكره ووجدانه ، يخضع للتأثير القوي للتراث العربي الاسلامي على النحو الذي تشكل به في العصر العربي الكلاسيكي ، أي في القرون الاسلامية الأولى . لا يزال الانسان العربي مضطرباً ، في سلوكه ووجدانه ، بين المفاهيم التي ترتبط بالحياة المعاصرة اليوم ، وبين تلك التي ترجع الى مفاهيم أخرى ترسبت في لا شعوره الجمعي العربي عبر الأزمنة والعصور . وعن هذه الحقيقة تنتج ، بالنسبة للدارس ، ضرورة منهجية : ضرورة الرجوع الى الثقافة العربية الكلاسيكية ومساءلتها حول الدلالة أو الدلالات التي يتخذها اللفظ في تلك الثقافة ، الثقافة العربية الكلاسيكية من خلال أكبر مظاهرها التعبيرية قوة وعمقاً : القرآن ، واللغة العربية . . .

الأمة والوطن في الثقافة العربية الكلاسيكية :

يذكر ابن الأنباري في كتابه « الزاهر في معاني كلمات الناس »(7)(وهو مؤلف من القرن الهجري الرابع) أن الأمة « تنقسم في كلام العرب على ثمانية أقسام » نستطيع أن نوجزها ونركبها بدورنا على النحو التالي :

1 - أ ـ أحياناً تكون بمعنى الجماعة ، كما نقرأ في القرآن : « ولما ورد ماء مدين وجد عليه **أمة من الناس** يسقون »(8) . وأحياناً تكون بمعنى الدين . نقرأ في القرآن « أنا وجدنا آباءنا على أمة وانا على أثارهم مقتدون »(9) . وأحياناً أخرى تكون بمعنى **الزمان** : «ولئن أخرنا عنهم العذاب الى أمة معدودة »(10) .

2 - أما المعاني الخمسة الباقية فهي تدور كلياً حول الانسان ـ الفرد ، حيث تتعلق بأوصاف جسدية حيناً ، (الأمة = القامة : فلان حسن الأمة) وبأوصاف معنوية حيناً آخر (الرجل الصالح الذي يؤتم به . يقول القرآن : « ان ابراهيم كان **أمة قانتاً** لله حنيفاً »(11)ـ الرجل الأمة : الاوحد في معناه . . .) ونجد ابن منظور يضيف الى القائمة المذكورة نعوتاً وأوصافاً أخرى تخرج حتى عن دائرة الانسان فتكون الأمة بمعنى الطريق أو السبيل . أضف الى ذلك أننا نجد في القرآن ذاته وجوه

---

(7) أورده رضوان السيد (1984 : 43 - 44) .

(8) سورة القصص ـ الآية : 23.

(9) سورة الزخرف ـ الآية : 23.

(10) سورة هود . الآية : 8.

(11) سورة النحل . الآية : 120.

استعمال ودلالات لا تنحصر بالضرورة في التصنيف الذي وضعه اللغويون القدامى . ثم ان المسألة تزيد اتساعاً وتشعباً باللجوء الى الفقهاء والمؤرخين والفلاسفة (الماوردي ، الفارابي ، ابن خلدون . . . على سبيل المثال لا الحصر) .

واذا عرضنا بعد ذلك لمفهوم الوطن فاننا نجد اللفظ أقل اتساعاً وشمولاً لمعاني متعددة ومختلفة وأكثر ابتعاداً ، بل وغرابة عن الاستعمال المعاصر . وأريد أن أكتفي بما يقدمه لنا « لسان العرب » أحد أضخم القواميس العربية وأكثرها تمثيلاً للثقافة العربية الكلاسيكية .

يقول ابن منظور : « الوطن : المنزل تقيم به ، وهو موطن الانسان ومحله (. . . .) وأوطان الغنم والبقر : مرابضها وأماكنها التي تأوي اليها » . الوطن في معناه اللغوي المحض يفيد مجرد المكان الذي يكون للانسان كما يمكن أن يكون للحيوان . لذلك يمكن أن يكون الوطن ، في هذا المعنى ، اختيارياً فيكون الاشتقاق « وطن بالمكان وأوطن أقام (. . .) وأوطنه : اتخذه وطناً . يقال أوطن فلان أرض كذا وكذا ، أي اتخذها محلاً ومسكناً يقيم فيه » . ومن ثم قبول العربية للاشتقاق : أوطن الأرض « واستوطنها أي اتخذها وطناً »[12] .

ما أبعد المعاني التي يفيدها الوطن عند إبن منظور عن الشحنات الوجدانية التي يحملها لفظ الوطن ونعت الوطنية في الاستعمال العربي المعاصر حيث يتضمن الانتماء الى نفس الرقعة الجغرافية (= التراب الوطني) ، والى نفس الروابط اللغوية والعرقية والثقافية ، ويكون العدو واحداً يتهدد الجميع بغض النظر عن الفروق التي تقوم بينهم . كانت الرابطة القوية الوحيدة التي يستشعرها الفرد العربي المسلم ، كما يعكسها قاموس ابن منظور الضخم في أحد جوانبه ، هي الانتماء الى « دار الاسلام » التي تضم « الجماعة الاسلامية » التي هي بالضرورة واحدة و « أمة » . انها (كل دار ظهرت فيها دعوة الاسلام من أهله بلا خفير ولا مجير ولا بذل جزية ونفذ فيها حكم المسلمين على أهل الذمة ، ان كان فيهم ذمي ، ولم يقهر أهل البدعة أهل السنة) - على نحو ما يعرفها ويشرحها المتكلم الأشعري عبد القاهر البغدادي[13] .

الأمة والوطن في السياق العربي المعاصر :

ذلك ما كان وجدان الفرد العربي يعيه ليس في العصور الوسطى فحسب ، وإنما في مطلع القرن الحالي ذاته حيث كان الناس لا يزالون « يتأثرون بكلمة خلافة وامامة أكثر مما يتأثرون بكلمة

---

(12) ابن منظور - لسان العرب - المجلد 13 . ص 451 وما بعدها .

(13) عبد القاهر البغدادي (1928 : 270) .

وطن وشعب » كما يسجل ذلك الزعيم السوري عبد الرحمن الشهبندر[14]. وهذا ما يلاحظه مفكر عربي معاصر هو هشام جعيط في حديثه عن المقاومة الجزائرية الأولى للاستعمار الفرنسي عندما يوضح كيف أن الجهاد استطاع وحده أن يكون شعاراً قادراً على تحريك القوى الشعبية المقاومة للغزو وما أمده بالقوة الضرورية للمقاومة في حين كان (مفهوم الوطن الجزائري مفهوماً حديثاً وغير محمل بشحنة وجدانية)[15].

وأخيراً نريد أن نورد في هذا الصدد هذه الحادثة التي يذكرها أديب نصور (فالمجلس التأسيسي السوري ، على سبيل المثال ، المنعقد في دمشق سنة 1928 يرفض اقتراح اليمين التالية : « أقسم بالله ويشرفني أنني مخلص للوطن ومحافظ على حقوق الأمة وأمانيها » . يرفض هذه الصيغة لأن « الوطن » مبهم ، كما قال أحد أعضاء المجلس البارزين ، ولأن « الوطن » الذي يريدون أن يقسموا يمين الاخلاص له غير معروف الى الآن : « ان الوطن الذي لا تعرف حدوده حتى الآن لا تقسم له يمين الاخلاص »[16].

يتعين أن نأخذ رفض النائب السوري القسم باسم الوطن من حيث دلالته غير الواضحة بصفة تامة . فهي تكشف عن تناقض وجداني بين قبول الاعتراف بالوطن كما هو في التصور المعاصر له ورفض التقسيم الجغرافي الذي فرضه حملة هذا التصور المعاصر . الغرب حامل مشعل التنوير والحرية من جانب أول ، والغرب غازٍ ومستعمر فهو يصادر الحرية وينشر ظلام العبودية على البيوت والنفوس . قبول التصور المعاصر للوطن يكشف عن موقف برفض الأمة الواحدة الكبيرة ، لأن هذه تؤول حتماً الى الخلافة العثمانية ، وتصور الوطن يذكي الشعور بالثورة في وجه المحتل التركي ويذكيه ، حتى وان كان ذلك المحتل يدين مثله بنفس الدين الذي يؤمن به ويقدسه . لذلك فان هذا النائب لا يتساءل مثلاً : ما الوطن ؟ ولكنه يقول فقط بأن الوطن كما يراد منه أن يقسم به مبهم وغير واضح لأنه كان ، من الناحية الوجدانية . لا يقر بالحدود التي أقامها الغرب المستعمر في الوقت الذي يظل يحلم فيه بأمة عربية واحدة لا تحكمها الخلافة العثمانية ، بل هي ، على العكس من ذلك ، تثور في وجهها ، وعلى كل حال فان أديب نصور يذكر لنا أن المجلس ينتهي الى الاتفاق على القسم بالاخلاص « للقضية الوطنية » والعمل على المحافظة على حقوق الأمة عاملاً على تحقيق أمانيها »[17].

« القضية الوطنية » و « حقوق الأمة » ، مثلها في ذلك مثل القومية ، والمساواة ، والحرية ، مفاهيم جديدة ولغة غير مألوفة في الخطاب العربي الكلاسيكي . ها هنا يلمس المرء تأثراً بأفكار

---

(14) أورده أديب نصور (1967 - 141) .

(15) Nicham Djaït (1972 - 482) .

(16) أديب نصور (نفس المرجع : 104 - 105) .

(17) نفس المرجع والصفحة .

جديدة نفذت عن طريق البعثات الدراسية ، وعن طريق الاستعمار الغربي ذاته الذي استطاع أن يكون في الوقت ذاته غازياً مستعمراً وحاملاً معه ، في ثنايا اللغة والحضارة الغربية الحديثة ، لمفاهيم القومية ، والحرية والمساواة والوطنية فاستطاع أن يحمل معه « ريحاً من الثورة الفرنسية » كما يقول مثقف عربي كتب في « الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي »[18]، وهذا شعور وجه أساساً نحو الاتراك خلق دينامية فكرية قوامها رفض ما آل اليه الأمر من استبداد سياسي وتدهور فكري معاً ، كما استطاع ، بكيفية طبيعية ، أن يحرك الشعور القومي ويذكيه ضد « الغزاة الجدد الذين كانوا يختلفون عن العرب في دينهم »[19].

نحن اذن أمام جملة من الأسباب تفسر لنا ، بوضوح ، الكيفية أو الكيفيات التي بدأ بها تسرب هذه المفاهيم السياسية الحديثة الى الخطاب العربي المعاصر . هناك أسباب عديدة عملت متضافرة : ظهور الوعي الاسلامي الجديد (الجامعة الاسلامية) ، وبداية التنبه القومي (القومية العربية) ، وميلاد الوعي الوطني (الحركات الوطنية التحررية) وهي أسباب ترتبط كلها بالاستعمار الغربي وبالصورة المزدوجة التي خلقها في الأذهان والنفوس وكان بها غازياً محتلاً ترفضه الروابط الدينية ، والوطنية ، والقومية ، وحاملاً لمشعل التحرر وناقلاً للقيم الثورية الجديدة ، التي شحذت الوعي بتلك الروابط وقوتها . والواقع أن معرفة الأسباب التي دعت الى تسرب المفاهيم السياسية الحديثة الى الفكر العربي المعاصر ، الواقع أن تلك المعرفة أصبحت اليوم متيسرة . لقد حظيت المسألة ، ولا تزال تحظى ، بسيل من الدراسات والأبحاث والأطروحات الجامعية ، اضافة الى العديد من أعمال الملتقيات العلمية داخل العالم العربي وخارجه والتي تتفاوت ، كما هو الشأن في مثل هذا النوع من الأعمال ، في درجات الجدية والأهمية[20]. يمكن القول أنه يمكن اعتبار المسألة المتعلقة بمعرفة أسباب تداول تلك المفاهيم في الاستعمال العربي مسألة منتهية الى حد كبير . ولكن ما يزال غامضاً ، وما تزال المعرفة به مترددة ومضطربة هو معرفة كيفية تداول تلك المفاهيم . نحن نعلم ، مثلاً ، لماذا ذاع كل من مفهوم الأمة ومفهوم الوطن في الخطاب العربي المعاصر أو نحن نستطيع أن نتلقى أجوبة متنوعة بحسب ما يكون الأمر متعلقاً بموقف وطني ، أو قومي ، أو ديني ولكننا لا نستطيع أن نقطع برأي نهائي وتام الصياغة حول الدلالات التي يتخذها هذان المفهومان وغيرهما من المفاهيم السياسية الأخرى . ولكي يكون كلا

---

(18) هو رئيف خوري ـ والكتاب ، في الأصل ، أطروحة لنيل درجة دكتوراه الدولة (1943).

(19) وميض نظمي (1984 : 106).

(20) اضافة الى دراسة أديب نصور المشار اليها آنفاً نشير ، على سبيل المثال لا الحصر ، الى (مروان بحيري وآخرون (1983) . ومن الأبحاث التي نشرت في الأشهر الأخيرة الى عبد العزيز الدوري (1984).

منا أكثر وضوحاً نرجع الى ما قلناه قبل قليل ، بصدد الكلام عن جدة المفهومين في السياق الغربي الحديث والمعاصر ، حيث أمكن لنا أن نتبين أن تلك الجدة تعكس تطوراً هائلاً ومنسجماً شمل مجالات الحياة الاجتماعية ، والسياسية ، والفكرية . ومرة أخرى نتساءل : ما الذي يدل عليه هذان المفهومان بالنسبة للانسان العربي اليوم ؟

تحقيب تاريخي أم تحليل مفهومي ؟

ضرورات منهجية

لا شك أن العالم العربي قد عرف ، منذ مطلع القرن الماضي ، سلسلة من التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية . كما أنه لا شك أن وتيرة تلك التحولات قد أصبحت أكثر سرعة وأشد احساساً بها منذ الحرب العالمية الثانية . اضافة الى ما عرفه العالم العربي من انتفاضات في وجه الأتراك أولاً ، وما عرفه من استعمار غربي ثانياً ، وما عاشه من حركات وطنية ثالثاً ، وما لا يزال يعيشه من استعمار جديد في صورة حضور الكيان الاسرائيلي الذي لا يمكن الاقرار بأن ذلك لكيان لا يمس العالم العربي ، بغض النظر عن الواقعة الفلسطينية . . . . وهـذه كلها أنتجت تيارات وطنية ، ومذاهب قومية ، وردود أفعال سلفية تختلف تطرفاً وانفتاحاً . . اضافة الى كل هذا هنالك الأحداث العالمية الكبرى : مـن الحروب ، والحركات الوطنية ، والثورات السياسية ، والتحولات الاقتصادية ، والثورات الفكرية ، والتي كانت آثارها المختلفة تطال العالم العربي بأشكال سلبية غالباً وأخرى ايجابية أو أقل سلبية أحياناً قليلة أخرى . هذا يعني أن الذي يروم الحديث عن مفهوم أو مفاهيم سياسية في الاستعمال العربي المعاصر ، يتعين على أن يقيم وزناً كبيراً للتواريخ الحاسمة للتحولات التي عاشها العالم العربي . سواء ما كان منها ذا طابع وطني (قطري أو محلي) ، أو ما كان منها ذا طابع أكثر شمولية (قومي ، عربي ـ اسلامي) . يكفي أن نذكر بالنسبة للأولى حركات التحرر الوطني ضد السيطرة الاستعمارية والتي شملت كل البلدان العربية تقريباً ، وكذلك الانقلابات السياسية التي عرفها الكثير منها (سوريا ، مصر ، العراق ، تونس ، اليمن ، ليبيا . . .) . ويكفي أن نذكر بالنسبة للثانية التواريخ التي ترتبط بالقضية الفلسطينية (1948 ، 1967 ، 1973) وهي التي لم تكن مجرد تواريخ رمزية ما دامت انعكاساتها الفعلية (الاقتصادية ، السياسية) قد مست نفس العالم العربي بكيفيات تختلف شدتها تفاوتاً بحسب الابتعاد أو الاقتراب من بؤرة الأحداث[21] .

---

(21) لا شك أن في ما تشهده لبنان من أحداث دموية ومن حروب دمار يدعو الى التفكير، مجدداً، في مفاهيم الوطن والوطنية والقومية العربية . وأيضاً فان تجارب « المشاركة السياسية » في دول الخليج العربي (الكويت ، الامارات العربية المتحدة) تبعث ، بدورها ، على التفكير في نفس المفاهيم .

كل هذه التنبيهات والملاحظات تمكن الدارس من أسباب وجيهة وقوية معاً في وجوب الانتباه الى قيمة وأثر التحقيب التاريخي عند الاقبال على فحص مفاهيم مثل الأمة والوطن في الاستعمال العربي المعاصر . لكل واحد من هـذين المفهومين ، فيما يبدو ، تاريخ . هناك اذن تاريخية المفهومين تفرض نفسها على الدارس . ولكننا نقول مع ذلك أن المسألة ليست منتهية لأنها ليست ، للأسف ، بهذه البساطة والسهولة لأن هنالك « تاريخ » للمفهـوم من حيث الظاهر فقط ، فيها يبدو كما نقول ونؤكد . وهذا أمر لا نريد أن نرسله على عواهنه ولكننا نقف عنده على النحو التالي .

الأخذ بتأريخية المفهوم ، أي القول بأن له في السياق العربي المعاصر تاريخ هو بالضرورة تاريخ تطور وتقدم ، هو موقف يأخذ بعكس ما سار عليه التاريخ الفكري العربي المعاصر . ما كان عليه ذلك التاريخ الفكري في المشرق العربي هو شيء مختلف (ان لم نقل مخالف) لما سار عليه في المغرب العربي . الذي ينظر الى مصر والعراق والشام يلمس نوعاً من التقدم من الوعي الديني الاسلامي ، الى الوعي الوطني ، ثم الى الوعي القومي أو الى وعي قومي يكون العمل الوطني أحد أوجهه ومميزاته . القول بالجامعة الاسلامية أو بالجامعة العربية ينتج عنه تصور مختلف لكل من معنى الأمة والوطن . في حين أن الأمر في المغرب كان مغايراً : فحيث لم يكن للأتراك سوى وجود ضعيف أو صوري (الجزائر ، تونس) أو لم يكن لهم وجود اطلاقاً (حالة المغرب) ، لم يكن هنالك من معنى لوجود التعارض أو التقابل بين الدعوة الدينية الاسلامية (الجامعة الاسلامية) من جهة ، والوعي القومي العربي (الحركة العربية) من جهة ثانية ، ولا بينهما معاً وبين الحركة الوطنية التحررية . لذلك لم يقم هناك تعارض لا بين السلفية والوطنية ، ولا بين الوعي الوطني (حركة تحرير وطن بعينه : المغرب) وبين الوعي القومي العربي . وبتعبير آخر فحيث كان كل من لفظ « الأمة » ومصطلح « الوطن » يعبر ، أساساً ، عن حركة بعينها في المشرق العربي ، كان الأمر خاوياً من تلك الدلالة ، بعيداً من تلك الحساسية بالنسبة للمغرب العربي .

ان ما حدث على الساحة العربية المعاصرة ، وما عرفته البلدان العربية من ثورات وطنية وهزات سياسية أو اقتصادية ، وكذا ما كانت عليه من تفاوت في نسب التمدرس وأعداد البعثات الجامعية الى أوروبا أو اعداد المتخرجين من الجامعات الوطنية ، كل هذا جعل تلك البلدان لا تعيش ، بالضرورة ، نفس التاريخ المعاصر . لقد عرفت الشام ومصر في العشرينات حركة سياسية وفكرية مزدهرة في حين أن المغرب لم يعرف بداية انتعاشه الفكري الا مع الأربعينات وعلى نحو متردد خجول جعله يستعيد ، حسب الأحوال والنوازل ، بعض أو جل ما كان يدور في

المشرق العربي من نقاش فكري . ولكن الأمر بالنسبة للحركة الوطنية كان مختلفاً بشكل ظاهر متى قورن بما كانت عليه الحركات الوطنية في مصر أو الشام مثلاً ، لا يعنينا ، في هذا المقام ، التساؤل عن الأسباب التي كانت تقوم وراء ذلك ، ولكننا نقف عند النتائج الكبيرة الواضحة وهي أن الحركة الوطنية في المغرب الأقصى استطاعت أن تختزل . في فترة يسيرة نسبياً ، جملة من التحولات الفكرية البطيئة التي تطلب وقوعها في مصر ما يقارب ثلاثة أرباع القرن ـ وهذا ما جعل تلك الحركة ، متى حكمنا عليها بما أفرزته من انتاج ايديولوجي ، أكثر تطوراً وتقدماً مما كان عليه الشأن عند مثيلاتها في مصر أو الشام[22] .

وأخيراً فان هناك سبب أكثر أهمية وأكثر عمقاً ، فيما نعتقد ، لأنه يتعلق بمستوى التحليل الذي يعمل فيه الدارس . من المعلوم أن الواقع الواحد يقبل الخضوع لمستويات متعددة من التحليل ، وأن لكل واحد من تلك المستويات مقتضياته وشروطه التي تختلف بحسب ما يكون الأمر متعلقاً بالمستوى الاقتصادي أو السياسي أو الايديولوجي . ومن البين كذلك أن في الامكان أن نجري تحليل المفهومين اللذين يعنياننا في هذه المستويات الثلاث : ما دام الحديث عن الأمة وعن الوطن حديثاً ممكناً من وجهة نظر العالم الاقتصادي ، والمحلل السياسي ، ومؤرخ الفكر الايديولوجي . وهذا يعني أن التحليل يكتسب فرصاً جديدة من النجاح بالقدر الذي يكون فيه واعياً بالمستوى الواجب اختياره والعمل فيه ، وبالقدر الذي يتوفر فيه للدارس وعي كاف بما يستلزمه ذلك الاختيار من شروطه ـ أي بما يطرحه من أسئلة ، وما تحتمله الاسئلة المطروحة من أجوبة .

ومن وجهة نظر مؤرخ الفكر ، التي نريد أن نلتزم بحدودها ونخضع لمنطقها ومقتضياتها ، فان مسألة التحقيب التاريخي بالنسبة لتأمل دينامية وحياة المفهوم السياسي في الخطاب العربي المعاصر تصبح مسألة ثانوية وهامشية تقريباً ، ان لم نقل انها تقوم كعائق في وجه الفهم المستنير الذي يتعين البحث عنه . لا يزال العديد من المفكرين العرب المعاصرين يطرح اليوم نفس الأسئلة التي كان « مثقفو عصر النهضة » يطرحونها في القرن الماضي ، ولا يزال الخطاب العربي المعاصر يدور حول ذاته وهو يصوغ نفس القضايا ، ولذلك لا نرى هنالك مدعاة للعجب أن نجد عدداً من نقاط التقاطع والالتقاء بين من يصدر من المنخرطين في ذلك الخطاب من موقع

(22) هذا ما يجعل بعض الدراسات تكون ، أحياناً ، جيدة أو على الأقل مقبولة متى تعلق الأمر بالتأريخ للمشرق العربي ومشوبة بالأخطاء عندما تلجأ الى التعميم فتجعل الحديث على مستوى العالم العربي اجمالاً .
ولكن ذلك لا يمنع من وجود دراسات على درجة عالية من الأهمية تبدي تحفظها الكامل، فيما يتعلق بدول المغرب العربي (مثلاً : دراسة عبد العزيز الدوري المشار اليها أعلاه) .

سلفي » أو موقع « ليبرالي »[23]. الواقع أن « زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو قابل لأن يعامل كزمن ميت ، أو أنه على الأقل لا شيء يغير من مجريات الأمور فيه اذا نظر اليه كذلك « كما ينتهي الى تقرير ذلك أحد المفكرين العرب المعاصرين »[24]. وحيث أن الأمور يمكن إن تكون كذلك فانه يتعين أن نتنبه الى منطقه الداخلي حتى نتمكن من قراءته على الوجه الصحيح .

في احدى الفقرات السابقة تبين لنا أن الرؤى التي تنتظم المفاهيم السياسية في الخطاب العربي المعاصر بموجبها ترجع ، في خاتمة المطاف ، الى رؤى كثيرة ثلاث : الرؤية الوطنية ، والرؤية القومية العربية ، والرؤية السلفية . يمكن القول ، من وجهة نظر التحليل التي نأخذ بها ، أننا أمام ثلاثة نماذج ذهنية (Ideal - Type) . بالمعنى الذي يوضح به ماكس فيبر معنى النموذج والذهني ودلالته . وبالتالي فنعتقد أننا نخلق لأنفسنا حظوظاً فسيحة من مراقبة وفهم « الأمة » و « الوطن » في الاستعمال العربي المعاصر متى توسلنا الى ذلك بهذه النماذج الذهنية الثلاث : النموذج الوطني ، النموذج القومي ، النموذج السلفي . نقدم هذه النماذج الثلاث كفرضية للعمل وكنتيجة لكافة التحفظات التي عبرنا عنها أعلاه ولكننا نرجيء تبريرها والدفاع عنها الى حين التعرف على ما يحمله كل واحد من هذه النماذج .

طبيعي أن النموذج الذهني تكون له قيمة اجرائية بمقدار ما يقترب ، في صيغته التجريدية ، من التعبير عن تشابك الواقع وتعقده ، أي بالقدر الذي يظل فيه الاختزال الذهني عنواناً صالحاً للتدليل على جانب أو قطاع من جوانب الواقع أو قطاعاته . و « الواقع » في حالة موضوعنا ، هو، بطبيعة الحال ، الواقع الايديولوجي ، واقع الفكر أو الأفكار منظوراً اليها في استقلال ، عن الواقع المادي والاجتماعي . ها هنا تجابهنا عقبتان اثنتان لا بد من تبينهما ومن تقدير خطورتهما بوضوح كاف من جهة أولى ولا بد لنا ، من جهة ثانية ، من البت في السبيل الكفيل بمجاوزتهما حتى تستقيم لنا مسيرة التحليل . أما أولى هاتان العقبتان فيتعلق بالحدود والفواصل الهشة التي تقوم بين النماذج الثلاثة (الوطني ، القومي ، السلفي) التي تجعل الرؤية ضبابية ومبهمة . وأما ثانيهما ليرجع الى بعض أوجه استعمال كل من مفهوم الأمة ومفهوم الوطن والتي تشكل ، حقيقة ، حالات استثنائية بالنسبة للنمذجة التي نأخذ بها ـ والحال أن الأمر يتعلق فيها بنصوص قوية لا يمكن لمن يقف في مثل موقفنا في هذه الدراسة ألا يعيرهما الاهتمام الكافي .

---

(23) الغالب على الدراسات (المكتوبة باللغة العربية) التي تناولت الفكر العربي المعاصر هو نظرتها الى ذلك الفكر بحسبانه يكشف عن وجود تقابل وتناظر بين السلفية والليبرالية .

(24) محمد عابد الجابري (1982) .

فأما بالنسبة للنوع الأول من الصعوبات ، ما نعتناه بالعقبة ، فان قارىء نصوص الفكر العربي المعاصر يشعر ببعض الارتباك والحيرة عندما يتبين أن كتابة المفكر الواحد تستطيع ، أحياناً ، أن تندرج ضمن أكثر من صنف واحد من الأصناف الثلاثة المذكورة ، بل وقد تقبل التصنيف ضمنها جميعاً على نحو يدعو الى الدهشة . ان علال الفاسي ، في كتاباته النضالية الوطنية ، مفكر وطني وسنلاحظ ، بيسر كبير ، كيف يعبر عن النموذج الوطني تعبيراً نموذجياً فعلاً . ولكن نفس الكاتب ، وأحياناً في نفس الكتاب ، يكون مفكراً سلفياً لا يلتقي فقط مع الأطروحات المعروفة التي يصدر عنها محمد عبده ، وانما يقتضي الأمر منا أحياناً ، وكما هو الشأن في كتابه « مقاصد الشريعة الاسلامية » باعتباره النموذج الكامل للمفكر السلفي المعاصر . وعلى نحو مماثل نجد أن جمال عبد الناصر ، وهو من اعتدنا النظر اليه بحسبانه أحد الممثلين البارزين لدعوى القومية العربية لا يعدو أن يكون مناضلاً وطنياً حيث يقبل التصنيف ، بسهولة كبيرة ، ضمن فئة النموذج الوطني اذا ما وقفنا عند كتابه « فلسفة الثورة » . وما نراه حلاً عملياً مقبولاً هو أن ننظر الى الكاتب لا باللجوء الى حصر واستعمال مفهوم الأمة أو مفهوم الوطن في سياق ضيق فنعزله عن مجمل توجه الكاتب ، وإنما بالنظر الى السؤال الأساس الذي يطرحه الكاتب ، أي باعتبار الاشكالية المحورية في تفكيره في المرحلة الأكثر فعالية وتأثيراً من مراحل تفكيره . لا تعنيني صورة علال الفاسي السلفي ، ولا يعنيني أن يكون قد كتب « مقاصد الشريعة الاسلامية » بقدر ما يعنيني أن يكون قد أرخ للحركات الوطنية التحررية في المغرب العربي على نحو معين وأن يكون قدم تصوراً معيناً لوطنه كما يـراه بعد الاستقـلال . سأعتبـر سلفيته اضـافة الى وطنيتـه وليس العكس . وكذلك لا يعنيني الحاح جمال عبد الناصر على « الوطن » ، في معنى مصر ، ولا الانتباه الى النحو الذي تكون به مصر بؤرة تفكيره (وهذا لا ينفي أن تكون المسألة صادقة ، وهي صادقة فعلاً) ، مما يدرجه في زمرة النموذج الوطني ، بقدر ما يعنيني أن أتبين كيف أن « الوطنية » تشكل تصوراً معيناً من تصورات القومية يميزها عن الصورة التي يقدمها ميشيل عفلق مثلاً . نقترح اذن مجاوزة العقبة بالوقوف عند الدلالة العامة للخطاب في وجه من وجوه الاستعمال دقيق .

وأما بالنسبة للعقبة الثانية ، فالملاحظة العـامة بصددها ، أن الأمر يتعلق بنصوص ترجع كلها الى القرن الماضي . هذا ما يعني ، عملياً ، أن الأمر يتعلق بمرحلة سابقة على تبلور ما اعتدنا أن ننعته اليوم بالفكر الوطني والسلفي والقومي . ولا نرى وسيلة أخرى أفضـل من الوقـوف القصير عند أكثر تلك النصوص تمثيلية فنتبين وجوه استعمال للمفهوم السياسي في فجر النهضة العربية فنحكم على الكيفية العنيفة أو التلقائية التي تسرب بهـا المفهوم الى الاستعمـال العربي المعاصر . والواقع أن غالبية من اتجه الى قراءة الفكر العربي المعاصر ورام القيام بنمذجة على نحو

من الأنحاء لا يكاد يجد مكاناً لأصحاب تلك النصوص ضمن تلك النمذجة مع القيمة الفائقة لتلك النصوص[25].

أمثلة تعلو على التصنيف :

كل الذين أرخوا للفكر العربي المعاصر، وكل الذين تحدثوا عن « تأثير الأفكار الجديدة » أو عن « الانطباع الأول عن أوروبا » ، وكل الذين يتساءلون عن الاتصال الأول بالمفاهيم السياسية الحديثة، أو عن الدلالات السياسية الحديثة التي تكتسبها بعض الألفاظ المتداولة ، كل هؤلاء يتوقفون ، ضرورة ، عند رفاعة رافع الطهطاوي . فهذا الشيخ الأزهري الذي توجه في أول بعثة علمية الى أوروبا ، كإمام للصلاة وكمرشد ديني لأعضاء تلك البعثة ، استطاع أن يصبح « مع رجال البعوث الذين أنفذهم محمد علي باشا الكبير الى فرنسا (. . .) من أعظم المجاري التي تسربت خلالها الى الشرق العربي آثار من مبادىء الثورة الفرنسية وكبار مفكريها » كما يسجل ذلك رئيف خوري[26]. قرر هذا الفقيه أن يكتب رحلته الى فرنسا وأن يدون مشاهداته لا على غرار ما فعله الرحالة القدامى بهدف التحدث عن العجيب والغريب المثير وإنما بهدف حث « ديار الاسلام على العلوم البرانية ، والفنون والصنائع لأن « كمال ذلك ببلاد الافرنج أمر شائع » ولأن « هذه الفنون اماواهية في مصر أو مفقودة بالكلية (. . .) وسائر هذه العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الافرنج ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا »[27]. ونحن نعرف كيف استرسل في هذا المشروع التنويري بعد عودته الى مصر بما وضعه من مؤلفات وما أشرف عليه من ترجمات ، بالاضافة الى المسؤوليات الادارية التي اضطلع بها . . . ولكن هذا ليس موضوع حديثنا بطبيعة الحال . ما يعنينا فقط هو أن الشيخ الأزهري شاهد بأم عينيه الحوادث والاضطرابات التي عاشتها باريس في سنة 1830 : الشعب والبرلمان ، والمؤيدون ، والمعارضون وخروج ملك فرنسا على الميثاق الذي أبرمه مع « الأمة الفرنسية » ، ونهوض « الشعب الفرنسي من أجل الدفاع عما يتهدد الوطن بتلك التصرفات . . كما أنه استطاع أن يتعرف ، أثناء حمأة الأحداث ، كلاً أو بعضاً على كتابات روسو ومونتكسيو وأن يقرأ حول الثورة الفرنسية وأحداثها الرائعة والمروعة معاً . لا شك أنه كان يقرأ النصوص والأحداث معاً بحيث كان كل شيء أمامه جديداً منذ وطئت قدمه أرض الباخرة التي أقلته الى ميناء مرسيليا ، وكان كل شيء أمامها مدعاة للقدوة بالنسبة لمصر بلده ، وبالنسبة

(25) تغيب هذه النماذج كلية في كتاب الجابري المذكور أعلاه ولا ترد في النمذجة التي يأخذ بها عبد الله العروي ـ في حين يكتفي ألبير حوراني باعتباره واحداً من « جيل الرواد » .

(26) رئيف خوري (1943 - 89) .

(27) رفاعة الطهطاوي (1973 : 11 - 23) .

لـ « الحلم النهضوي » الذي حمل محمد علي عليه . وكل الذين قرأوا الطهطاوي يلمسون صدى هذا كله في كتاباته (وعلى الخصوص منها الرحلة الباريزية) ويفاجئون بجدة لغة الكتابة ، لا من حيث التعابير الأسلوبية ، فهي لا تزال تحمل الكثير من مظاهر « عصر الانحطاط » وآثاره اللغوية ، وإنما أساساً من حيث جدة المفاهيم التي تحملها : الوطن ، أبناء الوطن ، حب الوطن ، الوطنية . . . وما تطمح تلك المفاهيم الجديدة من التعبير به عن فكر جديد مما يجعلها جديدة الوقع على الأذن العربية .

كانت أوجه استعمال لفظ « الوطن » في الثقافة العربية ، وحتى زمان الطهطاوي ، هي تلك المعاني التي يحصرها ويضبطها قاموس « لسان العرب » على نحو ما وقفنا عند أمثلة منه .إذ لم يكن الطهطاوي يخرج عن مقتضيات هذا الديوان العربي الهائل (قاموس ابن منظور) عندما يكتب مثلاً : « الوطن هو عش الانسان الذي درج فيه ، ومنه خرج ، ومجمع أسرته ومقطع سرته ، وهو البلد الذي نشأته تربته وغذاؤه وهواؤه . . . . »[28]فاننا نستطيع أن نتبين مواطن اضافات جديدة عديدة تحقق دور الحاجز الهائل الذي يفرق بين تصورين يغدوان منذ ذلك الحين متعارضين تماماً . ابتداء من الطهطاوي فحسب اعتدنا على أن نقرأ « أن أبناء الوطن دائماً متحدون في اللسان ، وفي الدخول تحت استرعاء ملك واحد ، والانقياد الى شريعة واحدة وسياسة واحدة »[29]في حين كان الانتماء ، عند المفكر العربي قبل ذلك ، انتماءً الى الجماعة الاسلامية ، أو الى دار الاسلام مع اختلاف اللسان ، تعدد السلطة السياسية . هذا الذي نقرؤه عند الطهطاوي هنا لم يكن لا ممكناً ولا متصوراً في العصور السابقة ، ما عنده « لا يخلو من تأثير لمفهوم الدولة القومية » كما ينتبه الى ذلك عبد العزيز الدوري[30]، لم يكن من المتوقع بتاتاً أن نقرأ في نصوص الأدب السياسي الاسلامي سابقاً من يكتب أن أبناء الوطن الواحد « بعضهم بالنسبة الى بعض كأعضاء العائلة الواحدة ، فكأن الوطن إنما هو منزل أبائهم وأمهاتهم ، ومحل مرباهم » ولا أن تكون النسبة الى رقعة جغرافية واحدة : « ثم ان ابن الوطن المتأصل به أو المتنجع اليه ، الذي توطن به واتخذه وطناً ينسب اليه ، تارة الى اسمه فيقال : مصري ، أو الى الأهل فيقال : أهلي ، أو الى الوطن فيقال : وطني » . بل ولا أن تتعلق بالوطني (= المواطن) في هذا البلد هذه النعوت التي يلحقها به الطهطاوي ، لأنه لم يكن ، في المنظور المعرفي ـ السياسي القديم ، أن تكون تلك النعوت حمالة لهذه المعاني التي تحملها اليوم . أول ما يلزم بان الوطن أو المواطن (أو

(28) المرجع السابق . صفحة 429.

(29) نفس المرجع . ص 433 .

(30) الدوري (1984 : 143) .

الوطني على نحو ما ينسبه الطهطاوي الى الوطن) هو « أنه يتمتع بحقوق بلده » ثم ان « أعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأنسية » . وأخيراً فانه « لا يتصف الوطني بوصف الحرية الا اذا كان منقاداً لقانون الوطن ومعيناً على اجرائه . فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمناً ضمان وطنه وله التمتع بالحقوق المدنية ، والتمزي بالمزايا البلدية »(التشديد منا) .

ليس الجديد على الأذن العربية في هذه الأقوال ، حسب ما يتبادر الى الذهن للوهلة الأولى ، قائماً في ألفاظ « الجمعية التأنسية » و « قانون الوطن » ، و « الحقوق المدنية » و « المزايا البلدية » ، أو هو ليس قائماً فيها وحدها فحسب وإنما الجديد موجود في لفظ « الحرية » ذاته . يقول نقولا زيادة بأن كلمة الحرية كانت « تستعمل في الأدب الديني الاسلامي من حيث علاقتها بقضية الجبر والاختيار وحرية الانسان . ولكن الذي وصل الى بلادنا في هذه الفترة [يقصد في القرن التاسع عشر] هو المعنى المدني للكلمة : الحرية من حيث دلالتها الاجتماعية والسياسية ، من حيث علاقة الفرد بالسلطة والمجتمع ، ومن حيث العلاقة المباشرة بين الأفراد أنفسهم »[31] . وهذا صحيح تماماً لأن مفاهيم الفكر السياسي الحديث ، ومفهوم الوطن وما يرجع اليه في مقدمتها ، مفاهيم لصيقة بهذا التصور للحرية التصاقاً شديداً ، أي بتصور الحرية كحرية سياسية أيضاً وهذا ما نجده عند الطهطاوي الذي يجعل الحرية « من حيث هي رخصة العمل المباح من دون صانع غير مباح ولا معارض محظور (. . .) تنقسم الى خمسة : حرية طبيعية ، وحرية سلوكية ، وحرية دينية ، وحرية سياسية »[32] .

كذلك نجد ، ابتداء من الطهطاوي فحسب ، وجوه استعمال جديدة لمفهوم الوطن وكذا دلالات اشتقاقية جديدة . ونقصد بها الوطنية وحب الوطن أو التعلق به دون سواه . يكتب الفقيه الأزهري قائلاً : « فالوطني المخلص في حب الوطن يفدي وطنه بجميع منافع نفسه ، ويخدمه ببذل جميع ما يملك ويفديه بروحه ، ويدفع عنه كل من تعرض له بضرر كما يدفع الوالد عن ولده الشر . . . فينبغي أن تكون نية أبناء الوطن متجهة دائماً في حق وطنهم الفضيلة والشرف »[33] . ما أبعد هذا الكلام عن الحماسة الدينية التي تجعل الفرد المسلم يتعلق بدار

---

(31) نقولا زيادة (1967 : 14) .

وأنظر في نفس الاتجاه ، على وجه التقريب ، الرأي الذي يعبر عنه عبد الله العروي :

« انهم بذلك قد قطعوا حبل الاتصال مع الفكر التقليدي الاسلامي الذي كان يطرح قبل كل شيء مسألة أصل الحرية (. . .) قد يكون الطهطاوي قد وقف بين تكوينه الفقهي وبين تأثره بالأفكار الليبرالية» . (1981 :49)

(32) الطهطاوي (1973 : 373) .

(33) المرجع السابق . . (ص 433) .

الاسلام ، حيثما وجدت ، ويشعر بانتمائه الى الأمة الاسلامية خارجاً عن روابط اللغة والتاريخ والجغرافيا . يقول عبد العزيز الدوري بأن الطهطاوي وضع « مفهوماً للوطنية ، جمع فيه بين المفاهيم الحديثة ، وبين مفاهيم وأمثلة من التراث والتاريخ »[34]. ولكن الواقع هو أن الرجل ينهل من قاموس حديث حداثة كلية بالنسبة لثقافته القومية في حين أن الوصف الذي ينعته به الأستاذ الدوري ينطبق بالأحرى على مفكر عربي أتى بعده واستعاد العديد من تعابيره وهو خير الدين التونسي[35]. كان الطهطاوي يعي جدة مفهوم الوطن (ما يشتق عنه) بالنسبة لثقافته السابقة كلها وما نجده تحت ريشته هو نوع من المعاناة في تطويع اللفظ العربي القديم من أجل التعبير عن تصور « سياسي » جديد [36] . وان ما يمثله ، حقيقة ، لهو صورة الاقبال على الجديد كما يطالعه دون كبير تحفظ أو تردد ، وهو في هذا يذكر بمحاولات التراجمة القدامى في العالم العربي الوسيطي وبجهود الفلاسفة العرب الكبار في اقبالهم على التراث اليوناني . لذلك سيكون الطهطاوي أباً لجيل كامل من الرواد في الفكر العربي المعاصر ، سواء اعتبر ذلك الجيل من السلفيين أو نعت بالليبراليين .

عند تصفحنا لما نعتبره من أوجه استعمال مفهوم الوطن أمثلة فريدة تعلو على التصنيف ، وترفض الاندراج كلية أو جزئياً ضمن أي واحدة من النماذج الثلاثة المقترحة (الوطني ، القومي ، السلفي) يطالعنا ، وعلى نحو فريد حقاً ، وجه أديب اسحق . بعد تعداد رئيف خوري لمختلف مظاهر هبوب « ريح الثورة الفرنسية » على الفكر العربي والتي هي ظهور مفاهيم سياسية جديدة نجده يقرر بشأن مفهوم الوطن ما يلي : « وأما الوطن فلا نعلم أن أحداً من طلائع أدبائنا ومفكرينا حاول البحث فيه كما حاول أديب اسحق »[37]. وملاحظة خوري ، هنا ملاحظة

---

(34) عبد العزيز الدوري (1984 : 144) .

(35) أنظر ألبير حوراني (د . ت : 114 — 115) .

(36) كان الطهطاوي يجتهد في الاتيان بالتعبير العربي المناسب عن معاني ومفاهيم جديدة على الحياة والفكر السياسيين العربيين . من ذلك مثلاً ترجمته لمصطلح النواب البرلمانيين بقوله : « رسل الأمة » : « وحيثما كانت رسل العمالات قائمة مقام الرعية ومتكلمة على لسانها كانت الرعية حاكمة نفسها . . . » (1973: 104) . وأيضاً محاولته في قراءة أحداث بعض الثورات التي شهدتها منطقة الصعيد في مصر « ثورة الهمامية » ـ بقيادة الشيخ هام : « لما كانت الرعية لا تصلح لأن تكون حاكمة ومحكومة وجب أن توكل عنها من تختاره منها للحكم ، وهذا هو حكم الجمهورية ، ويقال للكبار مشايخ وجمهور ، وهذا مثل مصر في زمن حكم « الهمامية » فكانت امارة الصعيد جمهورية التزامية » (1973 : 201) .
وحول هذه الثورة أنظر لويس عوض (1969 : 129) .

(37) رئيف خوري (1943 - 127) .

دقيقة رغم الصيغة التعميمية التي كتبت بها .

اذا كانت شروح الطهطاوي لمفهوم الوطن خاصة ، وكتاباته عامة ، تمثل مرحلة تدشين عهد جديد تماماً في الكتابة السياسية العربية ، ولو كان ذلك لا يزال بعد في صورة تقديم عناصر مبعثرة ، اذا كان كذلك فان كتابة أديب اسحق ، في الموضوع عامة وبالنظر الى مفهوم الوطن خاصة ، تمثل خطوة جديدة ومتميزة في نفس الإتجاه مما قد يحمل على القول بحدوث تحول نوعي نسبي جديد . فقد غدت اللغة العربية أكثر طواعية عند التعبير عن المفاهيم السياسية الحديثة كما حملتها « ريح الثورة الفرنسية » . وأصبح مفهوم الوطن أكثر التصاقاً بمفهوم الحرية السياسية ، وأضحت نبرة الحديث عن الوطنية أكثر حدة وأشد ارتفاعاً .

والى تعريف الوطن ، كما رأيناه عند الطهطاوي ، تضاف عناصر جديدة وأكثر دقة وضبطاً « أما الوطن فهو المسكن يقيم به الانسان ، وفي عرفهم البلاد يتوطنها سواد الأمة الأعظم ، ويتوالدون فيها »[38] وهذا الارتباط بين الوطن والأمة من القضايا التي يؤكد عليها الفكر القانوني الحديث كما هو معلوم . وهذا ما يفيده عدم الأخذ بتعريف يكون الوطن بموجبه « اقليماً واحداً بتخوم معروفة ، وإنما تعريفه ما ذكر من توطد معظم الأمة به » . ورقعة الوطن يمكن أن تكبر وتزيد بالضم القسري أو بالرغبة الحرة . « وقد يضاف الى الوطن بلاد لم تكن منه ، وهي اما أن تكون فتوحاً ضمت اليه عنوة ، واما أن تنضم اليه برضى أهلها » . وهو في كل هذه الأحوال حريص على وجوب المساواة بين سائر أفراد ذلك الوطن .

ولكن الوطن ليس مجرد المسكن ، ولا يحد فقط باعتباره « محل الانسان مطلقاً » كما هو في اللغة . هو قبل ذلك « عند أهل السياسة مكانك الذي تنسب اليه ويحفظ حقك فيه ويعلم حقه عليك وتأمن فيه على نفسك وآلك ومالك » . ولا اعتبار للوطن الذي لا يكون فيه للمنتسب اليه اعتبار فهو فقير معدم ومحتقر . ان « السكن الذي لا حق فيه للساكن ولا هو آمن على المال والروح فغاية القول في تعريفه أنه مأوى العاجز ، ومستقر من لا يجد الى غيره سبيلاً . لا فرق عند المنتسب الى الوطن ان يكون وطنه كبيراً أو صغيراً ما دام هذا المنتسب لا يجد عنده حقاً . وأديب اسحق ، الذي يكثر من الاستشهاد بالمفكر الفرنسي لا برويير (La Bruyère) يأخذ عنه في هذا السياق قوله « ما الفائدة من أن يكون وطني عظيماً كبيراً ، ان كنت فيه حزيناً حقيراً ، أعيش في الذل والشقاء خائفاً أسيراً » . ولا معنى للوطن ، بالتالي ، الا اذا كان موطناً للكرامة يصونها ويرعاها . ولكي يكون كذلك فلا بد من توفر للحرية لابناء الوطن ومن ضمانها في القول والعمل اذ « لا

(38) أديب اسحق (1978 : 74) .

وطن بدون الحرية وكما يقول « لابروبير الحكيم الفرنسوي : لا ٠ ـا٠ في حالة الاستبداد » ، أو كما يرى قدماء الرومانيين أن « حد الوطن : المكان الذي فيه للمرء حقوق وواجبات سياسية »[39]. وهذا التعريف لمفهوم الوطن هو ما سيسير عليه مختلف المفكرين العرب بعد أديب إسحق ، وسيلاحظ أكثر من دارس أن الشيخ محمد عبده ، على سبيل المثال ، يتبنى هذا التعريف ويقوم بنشره واذاعته[40].

وأخيراً فان هناك عدداً من العناصر الجديدة يحملها حديث أديب اسحق عن « سبب حب الوطن » . فهو يفسر ذلك الحب أولاً بربطه بالتعريف الذي يأخذ بـه : « وجملة القول ان في الوطن من موجبات الحب والحرص والغيرة ثلاثة تشبه أن تكون حدوداً : الأول أنه السكن الذي فيه الغذاء والوقاء والأهل والولد . والثاني أنه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية ، وهما حسيان ظاهريان . والثالث أنه موضع النسبة التي يعلو بها الانسان ويعز أو يسفل ويذل وهو معنوي محضاً »[41]. وثانياً يجتهد في فحص الرأي الذي يعزي ذلك الحب الى الألفة وفي التماس ما يبرر رفض ذلك الرأي ويدحضه . وأخيراً يسبب في اظهار كيف لا يكون حب الوطن مظنة رذيلة أو أنانية ، بل يكون ، على العكس من ذلك فضيلة حيث يكون حبه ذاك نوعاً من التعلق بـ : « الانسانية التي جعلته في جماعة من نوعه يعينونه على استحصال حاجاته »[42].

ثلاثة أوجه استعمال لمفهوم الوطن ، لا نجد لها وروداً لا عند الطهطاوي ولا أديب اسحق ،ولا عند أي من « جيل الرواد » هذا . لا ورود للوطن على نحو ما يتهدده الغزو الأجنبي أو يسيطر عليه بالفعل ، وبالتالي فان كل ما قيل عن الوطنية عند الرجلين يظل ، مع ذلك ، بعيداً عن العاطفة المتأججة التي تستنهض الهمم وتحملها على المقاومة والكفاح ـ وثانياً لا يكون المقصود بالوطن سوى القطر الذي ينتسب اليه بحيث أن الوطن هو ، تحديداً ، مصر أو سوريا أو العراق . . . وبالتالي لا مجال لوطن كبير خارج حدود الاقليم . فلا نعتقد أن مفكري القرن التاسع عشر كلهم قد عرفوا مفهوم «الوطن العربي» ، وما يفيد معناه كان حديثاً مبهماً عن « الأمة » لا يكاد يدرك الفرق بين اضافة نعت الاسلامية أو العربية الى لفظ الأمة . لم ترد « الأمة » على نحو ما سنقرؤه ، فيما بعد، عند رشيد رضا أو عند سيد قطب بعده ، بل لا يكاد لفظ الأمة يرد الا لماماً

---

(39) المرجع السابق ـ ص 66 - 67.

(40) أديب نصور (1967 : 99) . وأنظر أيضاً عبد العزيز الدوري (1984 : 145) .

(41) أديب اسحق (1978 : 67) .

(42) نفس المرجع (ص 75) .

وعلى نحو يكون به ، في غالب الأحوال ، مفيداً لمعنى الوطن ، وبالتالي فهو لا يكاد يستعيد الدلالة القديمة التي يفيدها نعت « الأمة الاسلامية »، كما أنه لا يحيل الى أي واحدة من المعاني التي سيفيدها ، منذ مطلع القرن العشرين ، نعت « الأمة العربية » ـ وهذا هو وجه الاستعمال الثالث الغائب عند هذين المفكرين الرواد .

هذا الغياب ، غياب هذه الثلاث في استعمالات مفهوم « الوطن » يفسر بغياب ثلاثة أنماط من الوعي لم يعرفها الفكر السياسي العربي في القرن الماضي وهي الوعي الوطني ، الوعي القومي ، الوعي السلفي . لم يعرفها لأنه لم يكن في استطاعته أن يعرفها ما دامت كل الشروط الضرورية والكافية لظهورها وتبلورها لم تولد الا في المراحل اللاحقة . ولأن هذه الأنماط الثلاثة توجه ، بصفة عامة ، الأشكال المختلفة لاستعمال كل من مفهومي « الأمة » و « الوطن » وتكسبها دلالاتها المتنوعة ، ولأنها ، على نحو ما ذكرناه أعلاه ، كانت غائبة عن فكر « الرواد » ـ لهذا كله ظلت الدلالات التي يفيدها المفهومان ، عند هؤلاء الرواد ، أمثلة تعلو على التصنيف .

النموذج الوطني :

يكشف لنا استقراؤنا لحضور كل من مفهومي الأمة والوطن في النموذج الوطني عن بروز كبير لمفهوم الوطن ، بروزاً يكاد يكون به مكتسحاً للساحة اكتساحاً كلياً ، ان لم يكن كذلك بصفة مطلقة ، في حين أن مفهوم الأمة يدفع به الى الظل ، ان لم نقل بأنه يختفي تماماً . والواقع أن الفكر العربي الوطني المعاصر يتلمس طريقه وهو يجتهد في مقاومة حركتين اثنتين تحاول كل منهما احتضانه واحتواءه . فمن جهة أولى نجد الحركة الاسلامية ، وهذه كانت تطالب بنوع من البعث الاسلامي وبتوحيد السلطة السياسية حول الخلافة العثمانية المتعبة ، أو حول نظام شورى اسلامية مركزية ،وهي في الحالتين معاً ترفع شعار **الأمة الاسلامية** . ومن جهة ثانية ، نجد الحركة العربية ، وهي سواء كانت تطالب بالاستقلال الذاتي للعرب عن السيطرة التركية ، أو كانت تعي ذاتها من خلال الدعوة الى الوقوف في وجه حركات الغزو الاستعماري الغربي ، فهي كانت دائماً تلوح بشعار **الأمة العربية** . وفي مقاومته لمحاولات الاحتواء (العربي ، أو الاسلامي) كان الفكر الوطني يردد شعار الوطن . واذن فقد كان الخطاب الوطني العربي المعاصر يبرز مفهوم الوطن ويقويه، بل اننا نكاد نجزم أننا لن نجد هذا المفهوم ، في دلالته المعاصرة ، الا عند النموذج الوطني وحده ، (وسنرجىء البت في تعبير الوطن العربي الى القسم اللاحق) .

ليس غرضنا ، كما بينا ذلك سابقاً ، أن نعرض الى العوامل التاريخية ، أو نبحث في

الأسباب السياسية والاجتماعية التي أدت الى ظهور «الفكرة الوطنية» في الحياة العربية المعاصرة ولكننا نريد أن نقوم باستقصاء مختلف السمات البارزة للعيان التي تميز الخطاب الوطني عن غيره من الخطابات الأخرى حتى نتمكن من ضبط أفضل للفضاء المعرفي الذي يدور فيه مفهوم الوطن ويعمل .

يذكر أديب نصور «أن الفكر السياسي في مصر خرج في منتصف القرن التاسع عشر من جو العاطفة الدينية والولاء للجامعة العثمانية وتقدم نحو مفهوم الوطنية الاقليمية» ويلاحظ ، بعد ذلك مباشرة ، بأنه قد «تعايشت الفكرتان الدينية والوطنية زمناً جنباً الى جنب ثم قويت الفكرة الوطنية قبيل الحرب العالمية الأولى»[43]. ونحن الذين ننبه الى أن المغرب لم يعرف هذا التناقض بين العاطفة الدينية ، وما كانت تتطلبه من ولاء للجامعة العثمانية ، وبين الدعوة الوطنية الاقليمية : وما تقتضيه من نضال في وجه تلك الجامعة التركية نقول بدورنا بأن المبدأ الذي يوجه هذه الملاحظة يظل صحيحاً بالنسبة للمغرب أيضاً . المبدأ الذي يمكن أن ندعوه : أسبقية الرابطة الوطنية على الرابطة الدينية يشكل العلامة الأولى البارزة في الخطاب الوطني العربي المعاصر .

يؤكد عبد الله النديم ، قبيل مطلع القرن العشرين ، على هذه الأسبقية فيكتب في جريدة الأستاذ مخاطباً عموم المصريين ، «يا بني مصر . . ليعد المسلم منكم الى أخيه المسلم تأليفاً للعصبية الدينية ، وليرجع الاثنان الى القبطي والاسرائيلي تأييداً للجامعة الوطنية ، وليكن المجموع رجلاً واحداً يسعى خلف شيء واحد هو حفظ مصر للمصريين». ثم انه يوضح كيف أنه يريد من المسلمين والأقباط أن يكونوا جميعاً «كأهل بيت يتعاونون على المعاش، ويتقاسمون النظر في شؤون البلاد ، ويتعاضدون على حفظ الوطن من طوارىء الأعداء». ويخطب في حفل افتتاح احدى مدارس الجمعية الخيرية الاسلامية (التي فتحت أبواب مدارسها في وجه التلاميذ الفقراء من مسيحيين ومسلمين على السواء) قائلاً عنها «انها تعلم الأطفال الأخوة في الوطن ، وتبعدهم عن التعصب للدين أو العنصر ، وتنشئهم على حب الوطن والانسانية»[44].

ونجد تصوراً آخر لأسبقية الرابطة الوطنية على الرابطة الدينية ، وتفسيراً آخر لوجوب تلك الأسبقية خمسين سنة بعد ذلك عند علال الفاسي . لا يمكن للعمل من أجل تحرير الأقطار العربية المستعمرة أن يتم في اطار القول بالجامعة الاسلامية أو برابطة الأمم الاسلامية الشرقية . فأولاً يقتضي الكفاح من أجل الاستقلال الوطني ابراز الهوية الاقليمية وتأكيدها ، والحال أن الدعوة الى

---

(43) أديب نصور (1967 : 43).

(44) عبد العزيز الدوري (1984 : 145) .

«جامعة اسلامية» يذيب تلك الهوية ويعومها . وثانياً فان هذا الأمر يقتضي تجديداً دينياً واجتهاداً كبيراً في الحياة التشريعية على نحو يرفق بين الدعوة الى التحرر ، وهذه تقتضي ابراز الخصوصية والهوية ، والدعوة الاسلامية وهذه تقتضي الاجتماع في جامعة تختفي معها فوارق اللغة والثقافة والحضارة ، أي كل ما يشكل بالتالي مقومات الهوية . لكل ذلك يقرر الفاسي بأن « هذه الأشياء لا يمكن أن تتحقق في الحكومة المسلمة الا اذا خضع هذا الاجتهاد الجديد في التشريع لنواب أكفاء ضمن مجلس تختاره الأمة ويصبحون فيها مكان أهل العقد والحل الأولين ، ومعنى هذا أنه لا بد من اتباع النظام الدستوري المبني على حكم الشعب بواسطة من يختاره من نوابه الأكفاء . غير أن الوصول لهذه الغاية لا يتحقق الا اذا تحررت البلدان الاسلامية من سيطرة الأجنبي المادية والمعنوية ، ولذلك فالعمل على الاستقلال شرط أساسي لاكتساب الحرية التي لا بد منها لتحمل المسؤولية »[45] . والقول بأن التحرر الوطني شرط ومقدمة للعمل الاسلامي الجماعي ، مع انتماء البلد الذي ينشد الحرية الوطنية الى العالم الاسلامي ، يؤكد ، على نحو آخر وفي ظروف مختلفة ما كانت عليه مصر في مطلع القرن العشرين ، هذه الأسبقية الكاملة للعمل الوطني على العامل الديني .

الخطاب الوطني خطاب الهوية ، خطاب يسعى لاظهار الخصوصية وابرازها وتعميق الوعي بها . هو جواب عن استفزاز أو مجموعة من الاستفزازات تهدف تذويب الشخصية الوطنية وطمس ملامحها . لذلك فهو يتحرك بموجب ميكانيزمات الدفاع التي تتجه الى الدفاع عن هذه الشخصية : اثبات عمقها التاريخي وأصالتها . والبرهنة على تماسكها وقوتها ، والتدليل على حضورها الحي والفعال رغم محاولات القضاء عليها . وهذه الهوية أو الشخصية تحمل دائماً اسم الوطن . هذا الوطن معروف أولاً بحدوده الجغرافية منذ الأزمنة الموغلة في التاريخ . « كانت الحرب الفينيقية الثانية عنوان القومية المتجسمة في أحدث صورها ، اذ اجتمع المغاربة قاطبة حول راية واحدة يدافعون عن وطن محدود بحدوده الجغرافية التي يسدها البحر من كل جهاتها فلا تنفتح الا عن طريق الصحراء لتتصل بالبلاد التي ورد منها اخاء الفينيقيين ليمهد من بعده لنور الاسلام ووحدة اللسان العربي »[46] . وثانياً بشخصيته المعنوية الاعتبارية : يشعر المواطن المغربي ، عند علال الفاسي ، بعمق انتمائه للقومية ولكنه لا يقبل مع ذلك أن يجد مكانه « في مؤخرة القافلة العربية » . ويؤمن المغاربة بقوة الرابطة التي تشدهم الى الاسلام والمسلمين ولكن الشعور بالقوة

---

(45) علال الفاسي (I : 136 - 137) . وأنظر أيضاً حديثه عن « الصهر المحلي للفكر الاسلامي وتكييفه شكلياً بالأسلوب الخاص (II :94) .

(46) علال الفاسي : (I : ح من مقدمة الكتاب) .

الأعظم لهذه الشخصية الاعتبارية يجعل الفاسي يقول على لسانهم « نحن المراكشيين مثلاً لا نعرف أبداً الاستمرار في اتباع سلطة روحية تتركز خارج بلادنا » . ويعقب على ذلك موضحاً « تلك هي عقليتنا وذلك هو تاريخنا : مضينا عليه في وقت جاهليتنا كما جرينا عليه بعد أن اخترنا الاسلام ديناً » . وهو معروف ثالثاً بهذه الآصرة التي يربط بها بين أبناء الوطن الواحد والتي هي رابطة الوطنية « ان الوطنية هي أشرف الروابط للأفراد والأساس المتين الذي تبنى عليه الدول القوية ، وكل ما ترونه في أوروبا من آثار العمران والمدنية ما هو الا ثمار الوطنية » ـ كما يقول مصطفى كامل[47] . وهذه الرابطة ، التي هي أشرف الروابط ، هي عصارة تفاعل عوامل قوية وفعالة عبر التاريخ الوطني كله فهي « التفاعل الانساني الذي تمتزج فيه مادية الأرض بروحانية الانسان فيصبح الكل عبارة عن فكرة مجردة هي فكرة الوطنية الصحيحة التي لا تعتبر الناس بناء على ما بينهم من فوارق الجنس واللغة والدين ، وإنما تعتبرهم بحسب ما يمكن من الاتحاد بين نموذجهم الشخصي والوطن الذي يعيشون فيه ، وما تتكيف به مظاهرهم كانعكاس لأشعة المشاهد الكونية وطبائعها في الأرض التي هم عليها » على نحو ما نقرأ لعلال الفاسي في محاولة منه لاستكناه طبيعة الفكر الوطني[48] .

وعن هذه الرابطة الوطنية ينشأ حب الوطن حباً دائماً متصلاً ، حباً يبلغ حد العشق والوله « ان محبة الأوطان ليست مما تميل النفس اليه ساعة ثم تنفر ساعة ، انما الوطنية شعور ينمو في النفس ويزداد لهيبه في القلب ويرسخ في الفؤاد كلما كبرت هموم الوطن وعظمت مصائبه واشتدت » كما يقول الزعيم الوطني مصطفى كامل[49] . وليس من شروط هذا الحب أن يكون راجعاً الى الطفولة أو الى رابطة الجنس أو الأسرة ما دام « الانسان الطارىء على وطن ما يمكن أن يصبح من أبنائه اذا استطاع التحرر لا من دمه ودينه الأجنبي ، ولكن من ذهنيته التي سبقت أن تأثرت بانعكاسات الأرض والوسط اللذين نشأ فيهما » كما يذكر علال الفاسي ، الذي سيبلغ الأمر عنده درجة عالية من الاغراق في الروحانية ، مما لا يجعل الأمر يخلو من التقاء مع بعض أطروحات الميتافيزيقيا الألمانية المعاصرة (روح العصر ، روح الأرض ، النموذج النفسي . . .)[50] .

شيء جديد يضيفه الخطاب الوطني الى معنى الوطن ، جديد بما هبت به « ريح الثورة الفرنسية » على حد تعبير رئيف خوري ، وجديد بما يحمله من مضامين الفقه الدستوري

---

(47) محمد أحمد خلف الله وآخرون (1982 : 87) .

(48) علال الفاسي (II : 95) .

(49) أورده أديب نصور (1967 : 100) .

(50) علال الفاسي (II - 95) .

المعاصر . ليس الوطن هو آصرة الوطنية فحسب ، وليس الوطن هو حصيلة الأبناء الذين يتيهون دلالاً بانتمائهم الى رقعة جغرافية كما كان يردد ذلك أديب اسحق مثلاً . قوام الوطن هم المواطنون أي الناس الذين هم « سواء أمام الوطن في الحقوق والواجبات » ، ومجموع هؤلاء المواطنين هم الشعب . كأن مصطفى كامل ، على سبيل المثال ، يقوم باستعادة كاملة لفقرات « التعاقد الاجتماعي » ويرى مصر بالعين التي كان روسو ينظر بها الى فرنسا . ولولا خشية الابتعاد عما التزمنا به من التشبث بمعالجة مفهومي الوطن والأمة وحدهما لأمكننا التدليل على أن المعاني والدلالات التي يحملها لفظ الشعب في هذا الاستعمال العربي الذي نجده عند النموذج الوطني ، هي دلالات ومعاني لا تمت الى الأصول العربية الأولى بكبير صلة . لكلمة الشعب وقع جديد على الأذن العربية ، صوت جديد لا تألفه الذاكرة الوجدانية والثقافية العربية . من ذلك هذه الأمثلة المتلاحقة التي يطرحها مصطفى كامل : « من المؤلف للجيش ؟ أفراد الشعب . ومن المكون للشرطة وحفظ النظام ؟ أفراد الشعب . ومن الموحد لمحصولات مصر وخيراتها ؟ أفراد الشعب . ومن يعيش العظماء والكبراء والأمراء ؟ أفراد الشعب . **فهم دون غيرهم قوام الوطن ومصدر خيره ومجده وسعادته** » (التشديد في النص من طرفنا) [51]. تصور جديد وغير مألوف، بل وغريب أيضاً ، في تقرير الخطاب الوطني « ان الشعب هو القوة الوحيدة الحقيقية ، وهو السلطان الذي يخضع لارادته أكبر العظماء وأعظم الأقوياء »[52] .

النموذج القومي :

اذا كان النموذج الوطني يمثل خطاب الوطنية وكان ، نتيجة لذلك ، يبرز مفهوم الوطن ويظهره في كامل أبعاده الايجابية التي يضفيها عليه الفكر السياسي الحديث فيهبه بذلك الهيمنة على مجال التداول فان النموذج القومي ، على العكس من ذلك ، يقلص من شأن ذلك المفهوم آناً ويفقره آناً آخر ، وفي كل الأحوال يحد من فعاليته ويجعل الميدان ملكاً لمفهوم الأمة بعد أن يضيف الى الأمة نعت العربية .

وحيث كان مفهوم الوطن ، في النموذج الوطني ، يستعمل للتدليل على رقعة جغرافية مخصصة يعيش فوقها شعب أفراده « مواطنون » تربط بينهم روابط قانونية ووجدانية معاً ، وينتمون جميعاً الى دولة معلومة السيادة ، أو دولة تكافح من أجل استرجاع السيادة المنتهكة ـ في حين كان الأمر على هذه الشاكلة أصبح هذا المفهوم ، في النموذج القومي ، يعبر عن جامعة أو

(51) أورده رئيف خوري (1943 : 245 - 246) .

(52) نفس المرجع والصفحة .

تجمع . أصبح المفهوم يعبر ، من الناحية الحقوقية ، عن جامعة تضم مجموعة من الدول ذات السيادة ، يحمل المتتسب الى كل دولة منها جنسية معلومة فتمططت دلالته الأصلية وأصبح فضفاضاً رخواً يجنح نحو التجريد ويميل الى عدم الدقة والتحديد . أصبح المفهوم يدل على رابطة أو مجموعة من الروابط الوجدانية . انه جامعة كما يصفه السيد عبد الحميد الزهراوي : « هو الجامعة ، سواء جمعتنا الدور المجاورة ، أم الألسن المتفقة ، أم الضمائر المتحدة ، أم المصالح المتقاربة » . ولذلك لم يكن المقصود به اقليماً بعينه بل مجموعة من الأقاليم المتصلة ببعضها البعض ، فكان استعماله هو من قبيل المفرد الذي ينوب عن الجمع ، انه اذن « هذه الأوطان الجميلة المتوسطة في الأرض المتاخمة للاقيانوس ولبحر الهند والبحر المتوسط » كما يضيف الزهراوي الى قوله السابق شارحاً وموضحاً[53] .

والواقع أننا سواء اكتفينا بالوقوف عند المفكرين القوميين الأوائل عند مطلع القرن الحالي (أمثال الزهراوي أو عبد الغني العريسي ، أو نجيب عازوري) حيث لم يكن الفكر القومي « قد وصل بعد الى التأصيل لايديولوجية القومية العربية »[54]، أو أننا تجاوزنا جيل الرواد هذا الى المنظرين الكبار المتأخرين للقومية العربية في الخمسينات والستينات، ممن نجحوا في الاستيلاء على السلطة (ميشيل عفلق ، جمال عبد الناصر) . . في كل هذه الأحوال نتبين أن مفهوم الوطن أو « الوطن العربي » يعبر ، أساساً ، عن مكان جغرافي ويعكس طوبى الوحدة ، أكثر مما يمثل رابطة وطنية على نحو ما يفهمه النموذج الوطني . ولقد أبدع الفكر القومي في الحديث عن القيمة الاستراتيجية العالمية لهذه المنطقة من العالم ، أبدع ابداعاً كبيراً أو أنتج ، على الأقل ، أدباً غزيراً في هذا المعنى . ولا أريد أن أعرض في هذا الصدد لأكثر من مثال واحد يقدمه لنا مفكر عربي حاول أن يرسي مبدأ القومية العربية على أسس ميتافيزيقية وصوفية معاً وهو زكي الأرسوزي أحد كبار ملهمي عقيدة البعث العربي . ان ما يعيشه العرب اليوم من مشاكل عويصة يرجع ، في تقدير الأرسوزي ، الى عاملين كبيرين . أحدهما فرضه على العرب تاريخهم الطويل العريق الذي جعلهم حملة دين ورسالة الى الانسانية جمعاء ، فكان ذلك مدعاة الى محن ومصائب جمة تخبطوا فيها بحكم ما تطلبته الرسالة التي يحملونها . وأما ثانيهما فقد برز في الأزمنة الحديثة على نحو لم يكن عليه في السابق وهو الموقع الجغرافي للعالم العربي بين آسيا وأوروبا ، كما يقول ، وكون « الأولى تمد العالم بالمواد الأولية والثانية توزع منتوجها على جميع الأمم » . وهو الأمر الذي يعني اشتداد لتنافس بين الأمم التي تمتلك تصريف السلع والبضائع وتكون في حاجة الى المواد الأولية اللازمة

53) عبد العزيز الدوري (1984 : 176) .

54) وليد قزيها وآخرون (1980 : 87 - 88) .

لتلك البضائع ويكسب هذه الرقعة من العالم قيمة استراتيجية فائقة « ونحن نقف بحكم موقع بلادنا وجهاً لوجه مع شعوب أمريكا من جهة ، ومع شعوب آسيا من جهة ثانية »[55] .

ان هذا النوع من الخطاب ، وهذه الكيفية التي تساق بها الأسباب التي تدعو الى وحدة العرب والعوامل التي تبرر قيامها ، هو في الواقع النموذج القار للخطاب القومي العربي وزكي الأرسوزي في مقدمة حملته وناقليه . هذه أمور لا نريد أن نخوض فيها لأنها لا ترتبط ، بالضرورة ، بموضوع حديثنا ولكن شيئاً واحداً منها يعنينا مع ذلك . خلف هذا الخطاب الوجداني الذي يجعل من العالم العربي لا وحدة جغرافية فحسب وإنما ، وبصورة ضمنية ، وحدة سياسية تحلق فوق كل فوارق السياسة الفعلية ومقتضياتها المتقلبة دائماً ، خلف هذا الخطاب يكمن تصور ما للوطن « العربي » تصور لا يجد كل مبررات الوجود وشروطه التي يلقيها في الخطاب الوطني . في مقابل الغنى الهائل والايجابية الكبيرة التي نجدها لمفهوم الوطن في النموذج الوطني لا نعثر ، هنا ، الا على هزال وفقر ولا نكاد نلمس لتلك الايجابية وجوداً يذكر . وفي مقابل الانفتاح الكامل والاقبال الشديد على درس الفكر السياسي الغربي الحديث في الخطاب الوطني نجد في الخطاب القومي ، وعلى العكس من ذلك ، نفوراً منه وابتعاداً عنه وجنوحاً شديداً نحو الانغلاق .

تلاحظ باحثة لبنانية في دراسة حديثة لها حول « التصور القومي في فكر جمال عبد الناصر » بأن ما يدل عليه مفهوم الوطن العربي عند عبد الناصر هو في الواقع «مكان» ومجال جغرافي يمتد من المحيط الى الخليج » .وتضيف الباحثة المذكورة بأن عبد الناصر رغم كونه يشبه مفهوم« الوطن العربي » في حقل دلالته بمفهوم « الأرض العربية » فهو مع ذلك ليس أرضاً وليس له أرض خاصة به . وهو انطلاقاً من هذا الواقع ليس هدفاً لـ « السيادة » أو « التملك »[56]. تنطلق هذه الملاحظة من تصور محدد لمعنى الوطن ، تصور يتطلب وجود الأرض أو التراب الوطني من جهة أولى ، واثبات كل الشروط اللازمة للتمتع بالحق في السيادة من جهة ثانية . وبالتالي فهي تنطلق من أرضية الفكر الحقوقي المعاصر وتتنفس في مناخ الفكر السياسي الحديث .

ان ما يكسب ملاحظة باحثتنا وجاهتها هو أن الحديث عن الوطن في حياتنا المعاصرة ، وسواء تعلق الأمر بالمجتمعات الغربية التي نشأ فيها هذا المفهوم واكتسب دلالته التي له اليوم أو تعلق بالمجتمعات التي انتهى بها الأمر الى اقتباس تلك الدلالة أو تبنيها ـ كما هو الشأن في العالم العربي ـ في كل هذه الأحوال لا يجد المفهوم مبرراته وأسباب وجوده الكاملة الا في دائرة المنطلق

(55) زكي الأرسوزي (1958 : 91) .

(56) مارلين نصر (1981 : 182) .

المذكور . والحال أن الخطاب القومي الذي يحمل مضامين أخرى مختلفة (الوحدة ، الاشتراكية . . .) لا يلتزم بتلك المعطيات بل هو على العموم يدينها او يرفضها باسم أصالة ما (وهذا ما نراه بشكل واضح عند ميشيل عفلق مثلاً[57]. لذلك فان هذا الخطاب يضيق بمفهوم الوطن ذرعاً فهو يستحيل عنده الى لفظ أو « وحدة جامدة » ، كما تقول مارلين نصر ، هو على العموم اما يغدو هامشياً الى حد ما (على نحو ما نجده عند عبد الناصر) . أو أنه يختفي كلية (حيث لا يكاد يكون له وجود يذكر عند ميشيل عفلق مثلاً) .

بين كتابات عبد الناصر الأولى (وهي التي يمثلها كتاب « فلسفة الثورة » أفضل تمثيل) ، وكتاباته المتأخرة (وهي التي يكون « الميثاق » صورتها المثلى) يلمس القارىء تحولاً واضحاً نسبياً من الخطاب الوطني الى الخطاب القومي . قد يكون ، اذا شئنا ، تحولاً من الوعي الوطني الى الوعي القومي تحولاً يصبح الثاني بموجبه وعاء للوعي الأول واحتواء له ويكون الوعي الوطني ، نتيجة الثورة الوطنية ، مقدمة وخطوة ضرورتين لنشوء الوعي القومي فيكون في هذا الانتقال تعبير أمين عن التصور الناصري للمسألة . لا يعنينا أمر هذا التحول في ذاته بقدر ما يعنينا التغير الذي يصيب استعمال مفهوم الوطن عند هذا التحول .

في كتاب « فلسفة الثورة » يتردد لفظ الوطن كثيراً من المرات ولكنه يأتي دائماً للتعبير عن مصر . ما يعتبره عبد الناصر بداية يقظة الوعي عنده هو وجوده في فلسطين محارباً في صفوف الجيوش العربية « فقد كنا نحارب في فلسطين ، ولكن أحلامنا كلها في مصر . كان رصاصنا يتجه الى العدو الرابض أمامنا في خنادقه ولكن قلوبنا كانت تحوم حول وطننا البعيد الذي تركناه للذئاب ترعاه »[58]. العمل التحرري من أجل « أرض عربية » سيفجر الوعي الوطني ويذكيه . وسيؤكد الوعي الوطني بحسبانه وعياً بوجود أرض معلومة الحدود وبوجود كيان متميز عن غيره من الكيانات السياسية الأخرى ومستقل عنها . فأثناء الحصار الذي تعرض له الضباط المصريون في فلسطين ، في منطقة « الفالوجة »، كان هؤلاء الضباط يرددون فيما بينهم « ان وطننا هو الآخر حاصرته المشاكل والأعداء ». وعبد الناصر يصور الأمر في صورة مماثلة وجدانية بين حصار « الفالوجة » وبين مصر الوطن المحاصر : « هذا هو وطننا هناك ، انه « فالوجة » أخرى على نطاق

---

(57) ميشيل عفلق (I ، د . ت : 42) . نقرأ له ، مثلاً ، في الصفحة 42 : « ان هذه القومية التي تأتينا من أوروبا مع الكتب والمجلات تهددنا بخطر مزدوج ، فهي من جهة تنسينا شخصيتنا وتشوهها ومن جهة أخرى تسلبنا واقعنا الحي وتعطينا بديلاً عنه ألفاظاً فارغة ورموزاً مجردة » . وفي الصفحة 58 : « من هذه المفاهيم الأوروبية التي غزت الفكر العربي الحديث فكرتان عن القومية والانسانية فيهما خطأ وخطر كبير . . . » .

(58) جمال عبد الناصر (I، د . ت : 13 - 14).

كبير » . وفي معرض تقويمه لثورة 23 يوليو وللعمل الذي قام به الجيش يتساءل : « لقد آمنت بالجندية طول عمري ، والجندية تجعل للجيش واجباً واحداً ، هو أن يموت على حدود وطنه ، فلماذا وجد جيشنا نفسه مضطراً للعمل في عاصمة الوطن ، لا على حدوده ؟ »[59].

كل الشروط التي يجعلها الفكر السياسي الحديث ضرورية لاستقامة الحديث عن الوطن تجتمع ، بالفعل ، في المواقف التي تعبر عنها الأقوال السالفة : الوطن له حدود معلومة ، وبالتالي فان له أرضاً وتراباً وطنياً . والوطن له عاصمة معلومة ، وبالتالي سلطة وادارة وصورة ما للوجود السياسي ، وكذا جند وتمثيلات دبلوماسية وما شابه هذا من رموز السيادة . واذا أردنا أن نرجع الى تعابير عبد الناصر نفسها فاننا نجد أن مفهوم الوطن ينسحب على « الوطن الصغير » انسحاباً تاماً في حين أنه يظل فضفاضاً وكما قلنا ، في بداية هذا القسم ، يغدو فقيراً ومقلصاً تقليصاً شديداً عندما يتعلق الأمر بـ « الوطن الكبير » ـ بل الواقع أنه سرعان ما ستتم الاستعاضة عنه في الحديث بلفظ آخر هو لفظ « الأمة العربية »[60].

سواء كان الأمر متعلقاً ، في الخطاب القومي ، بوعي دقيق بعدم استجابة مفهوم الوطن للتعبير عما يقصد اليه الفكر القومي ، أو كان الأمر قد أتى بصورة عفوية فلم يكن ليعكس وعياً دقيقاً فان الذي حدث هو ظهور هذا المصطلح (أو اللفظ الجديد على الأقل : «الأمة العربية») . يستغرق الخطاب القومي العربي حلم واحد ثابت هو حلم الدولة العربية أو حلم « الوحدة العربية ». قد يقوم بين نظريات الوحدة العربية اختلاف حول العلاقة بين الوحدة والحرية ، أو الوحدة والاشتراكية ، أو حول العلاقة بين العمل الوطني « القطري » والعمل « القومي » ـ وبالتالي قد يقوم بين هذه النظريات لاختلاف حول الطريق الى « دولة الوحدة » . ولكن ثابتاً واحداً يقوم خلف كل هذه التصورات المختلفة ، ثابتاً مفهومياً هو بالضبط مفهوم « الأمة العربية » . عن الحديث عن « الأمة العربية » وتعريفها ، عن دورها في التاريخ البشري ، عن أعدائها ومشاكلها ، وعن خصوصيتها أخيراً ، عن هذا كله تبرز نظرية في « الأمة » ويظهر وجه استعمال خاص ومتميز يرتبط بالحياة العربية المعاصرة .

الأمة ، عموماً ، ارادة وفكرة قبل أي شيء آخر حسب فيلسوف البعث العربي « فالأمة

---

(59) المرجع السابق . ص 23.

(60) تلاحظ مارلين نصر « ينص دستور 16 يناير 1956 على أن « الشعب المصري جزء من الأمة العربية » ، ولم يشر الدستور الجديد الى أن مصر هي أمة . ومن حينه لم تعد تذكر في خطب عبد الناصر الا « الأمة العربية » ، ووصفت مصر بـ « الوطن » . (المرجع المذكور سابقاً) ص 126 - 127 .

ليست مجموعاً عددياً بل فكرة تتجسد في هذا المجموع كله أو بعضه »، ومن ثم فليس لهذه الفكرة صلة بالزيادة أو النقص في عدد الأفراد . لأن « الأمم لا تنقرض بتناقص عدد أفرادها ، بل بنقص الفكرة من بينهم . وليس المجموع العددي مقدساً في حد ذاته ، باعتباره عدداً بل باعتباره مجسداً لفكرة الأمة أو قابلاً لأن يجسدها في المستقبل » . كل فرد من أفراد الأمة يحمل حظاً من هذه الفكرة في نفسه وكيانه « لأن الفكرة موجودة في حالة البذور في كل فرد من أفراد الأمة »[61]. وكل المتتسبين الى نفس الأمة تجمع بينهم آصرة قوية . « ان كلمة « أمة » هي والأم تشيران ، باشتقاقهما من نفس المصدر ، الى أن الأمة امتداد للأسرة - بل هي لرابطة الأخوة » حسب تعبير الفيلسوف البعثي الأول زكي الأرسوزي[62].

الأمة في الخطاب القومي العربي كائن حي يتمتع بكل شروط الحياة ومقوماتها . « انما الأمة تجربة رحمانية » ، كما يقول الأرسوزي ، بمعنى أنها امتداد لحياة الرحم . ولها حاجات ومتطلبات تتبدل وتتغير بحسب مراحل حياة الأمة وتطورها كما يذهب الى ذلك ميشيل عفلق : « لكل أمة في مرحلة معينة من مراحل حياتها محرك أساسي يهز أعماقها ويفجر فيها ينابيع النشاط والحيوية والحماسة ويتفتح له قلبها ، وهو بمثابة نقطة يتركز فيها انتباه الأمة ، وتكون مفصحة عن أعمق حاجاتها في مرحلة ما »[63]. ولأنها حية فهي أيضاً بمثابة الشخص الحي ولذلك فان الزعيم السياسي « يتحدث عن « دقات قلبها »، « نبضها » ،« جراحها » ،« على مسمع منها» ، « مشاعرها » « كما تلاحظ ذلك مارلين نصر في توسلها ، لدراسة التصور القومي الناصري ، بعلم المفردات والدلالة[64].

ولكن الأمة ليست مجرد كائن حي مشابه لكائنات حية أخرى من نفس جنسه أو نوعه ، وإنما لكل أمة خصوصية تميزها عن غيرها من الأمم الأخرى ، وليست ماهية أمة ما سوى تلك الخصوصية . والفكر القومي العربي يمضي في استقصاء مظاهر تلك الخصوصية وأماراتها، يذهب في ذلك مذهباً بعيداً على نحو ما نجده ، على وجه أخص ،عند زكي الأرسوزي .على أن العقيدة البعثية تقوم كلها على محاولة التنظير لتلك الخصوصية وقد لا يجانبنا الصواب كلية اذا ما نحن قلنا بأن البحث في خصوصية الأمة العربية يصح اعتماده كعنوان فرعي لكتاب « في سبيل البعث » - البيان العقائدي لحزب البعث العربي[65]. ولا نرى أن المجال يتسع هنا للحديث عن الصلة بين

(61) ميشيل عفلق (I، د . ت : 74).

(62) زكي الأرسوزي (1958 : 7).

(63) ميشيل عفلق (I. د . ت : 202).

(64) أوردته مارلين نصر (1981 : 139) .

(65) نحيل على (Carré Olivier (1978 .

العقيدة البعثية وبين الدين عموماً ، وبينها وبين الدين تخصيصاً ، وقد اكتفي باحالة القارىء الى ما كتبه ميشيل عفلق تحت عنوان « ذكرى الرسول العربي »[66]. كذلك لا نرى المجال مناسباً للرجوع الى مسألة الرسالة التي تحملها كل أمة الى البشرية و « الرسالة الخالدة » التي تحملها « الأمة العربية الى الانسانية » ، ولا الى معنى خطورة وأهمية « يقظة الروح العربية في مرحلة فاصلة من مراحل التاريخ الانساني »[67].

وكما أن للأمة العربية حياة ، وحاجات ، ورسالة خالدة تسعى الى ابلاغها الى الانسانية فأن لها ، بجانب ذلك وبسبب ذلك ، أعداء يتربصون بها الدوائر ، أعداء يجمع بينهم تحالف وحشي رهيب « التحالف المعادي لآمال الأمة العربية ، والتحالف الثلاثي : للاستعمار ، والرجعية على يمينه واسرائيل على يساره » ـ يقول لنا عبد الناصر[68]. أعداء « آمال الأمة العربية » هم أعداء حلمها الأول والأساس : تحقيق الوحدة العربية ـ لذلك يتجه عمل هؤلاء الأعداء الى ضرب الوحدة العربية والى تقوية أجنحة التجزئة والتشرذم ، وما أكثر ما ألح ميشيل عفلق على ابراز أعداء الوحدة العربية وتعدادهم بأسمائهم[69].

كل السمات السابقة التي تكون ماهية الأمة العربية وتعبر عن خصوصيتها تلتقي ، متفاعلة ، حول نظرية « القومية العربية » . لكل أمم الأرض قوميات تتعلق بها وللأمم الغربية منها خاصة ولكن شروط الوجود الاجتماعي والسياسي والاقتصادي هي بحيث أن « القومية ليست هي المحرك الأساسي للاقتصاد لأن المشكلة الاجتماعية تحتل المكانة الأولى في حياتها » . دولهم مستقلة موحدة ولذلك فان مدار اختلافهم يكون حول « تعريف المواطن وحقوق المواطنين » ونزاعهم لا يكون حول « تاريخ الأمة وماضيها ومستقبلها ، وانما على توزيع الثروة » . أما بالنسبة لنا فعلى «الرغم من أن المسألة الاجتماعية والاقتصادية لها خطورة كبيرة في حياتنا فهي المشكلة الأولى ، غير أنها تابعة لمشكلة أهم وأعمق هي المشكلة القومية »[70]. هنالك اذن خصوصية للقومية العربية من حيث وجودها الحالي ، وخصوصية لها من حيث تاريخها ، وخصوصية لها أخيراً من حيث ما تنشده من أهداف الحرية ، والوحدة ، والاشتراكية .

عن كل هذه الخصوصيات ، التي تشكل قوام الخطاب القومي ، ينبثق هذا المفهوم

---

(66) ميشيل عفلق (I ، د . ت : : 53 - 58) على وجه الخصوص .

(67) المرجع السابق ص 175 .

(68) أوردته مارلين نصر (1981 : 168) .

(69) ميشيل عفلق (II ، د . ت) .

(70) ميشيل عفلق (I . د . ت : 203) .

المضطرب الغامض (ما دام يجنح بدوره نحو الخصوصية والأصالة المتفردة) مفهوم « الأمة العربية » . وحيث كان المفهوم الأكثر فعالية وبروزاً عند النموذج الوطني هو مفهوم الوطن ، كان مفهوم « الأمة العربية » « المفهوم الأهم والأغنى في مجموعة مفردات عبد الناصر القومية العربية فهو يشمل وحده 24 % من مجموع صلات المفاهيم الأكثر انتظاماً في هذه المفردات » كما تسجل ذلك مارلين نصر ، وكان المفهوم المهيمن في كل الخطاب البعثي .

النموذج السلفي :

لا يمكن لعين قارىء الفكر العربي المعاصر أن تخطىء ملاحظة ظاهرة جلية ، في التيار الموسوم بالسلفية في هذا الفكر، ظاهرة يحق أن ننعتها بظاهرة الحساسية المفرطة تجاه السياسة، بمعنى اعتبار السياسة مرجعاً في فهم وتفسير ثنائية التقدم والتأخر والتي هي احدى القضايا المحورية في الفكر العربي المعاصر . فحيث تذهب تيارات الفكر العربي الأخرى مذاهب متعددة ومختلفة في تفسير أسباب تقدم الغرب الاوروبي في مقابل تأخر الشرق العربي ، يلاحظ أن التيار السلفي يكاد ينفرد وحده بجعل مدار التقدم والتأخر يدور حول السبب السياسي . كل كتابات المفكرين السلفيين تلح في القول بأن الغرب متقدم بسبب سيادة الحرية والقانون ، وبسبب نظام الحكم ونمط السلطة الذي يجعل أفراد المجتمع متساويين في الحقوق والواجبات ، سواسية أمام القانون الأسمى الذي يحتكمون اليه . وكلها ترجع تأخر العرب الى كون الكلمة الفصل ترجع الى السلطة الغاشمة الوحيدة والمطلقة ، وتعود الى كون الاستبداد يبسط جناحي ظلمه الكالح على جميع أبناء البلد الواحد والدولة الواحدة . وعندما تكون الأمور على هذا النحو فان ما وصفناه بالحساسية تجاه المسألة السياسية يصبح أمراً مقبولاً مبرراً ، من جهة أولى ، وينتج عنه ، من جهة ثانية ، حضور متميز لمفاهيم الفكر السياسي الحديث ومن ضمنها ، بطبيعة الحال ، مفهوما الأمة والوطن اللذان يعنياننا على وجه الخصوص . وبحسب المنظور الذي نأخذ به في هذه الدراسة فنحن أمام نموذج ثالث مخالف (لأسباب سنحاول شرحها مباشرة) لكل من النموذجين الوطني والقومي .

ومنذ الوهلة الأولى نستطيع أن نقرر بأن هذه الحساسية المفرطة تجد أسبابها الكافية في التقليد الذي نشأ عليه الوعي الديني الاسلامي ، وبالضبط على النحو الذي يبلوره به الفقهاء . نحن نعرف كيف درج المسلمون، داخل المدينة الإسلامية، على القول والاعتقاد بأنّ قضايا الدين وأمور الدنيا لا تنفصل عن بعضها البعض : لا يفهم المسلم كيف يكون صلاح الدين ممكناً بغير صلاح الدنيا واستقامة شؤون الحكم والسلطة . ان ربط الحضارة والعمران بالعدالة والأمن مسألة لا ينفرد بها ابن خلدون وحده في تاريخ الفكر الاسلامي ، اذ ما أكثر ما يستطيع المرء أن يطالع في

كتب مفكري الاسلام ، السابقين على المؤرخ العربي الأشهر ، من يربط بين عظمة الملوك والممالك من جهة شيوع العدل والاحتكام الى الشورى من جهة أخرى . فعندما نجد أن المفكر السلفي اليوم يقرر بأن علو كعب الغرب الأوروبي اليوم في ميادين الحضارة والعلم لم يكن ممكناً الا بسبب العدل المنتشر ، فهو في الواقع يستعيد ما كان الفقيه المشرع يعلنه من قبل . هذا الربط بين العدل والتفوق أو التقدم من جانب أول ، وبين الظلم والتأخر من جانب ثان هو اذن استخلاص طبيعي من ممارسات عملية ونظرية طويلة . كان العالم الأزهري عبد الرحمن الجبرتي أحد شهود عيان الحملة التي قاد بها نابليون على مصر ، ولم يكن ما أثار عجبه ودهشته هو التفوق المادي للغرب الأوروبي وتقدمه في مختلف مجالات العلوم والفنون فحسب ، وإنما هو يتعجب ، أكثر من ذلك ، من تفوق ذلك الغرب في ميدان العدالة وتطبيق القانون أيضاً[71]. كذلك نجد أن في مقدمة ما استرعى انتباه الطهطاوي ، على نحو ما يسجله في رحلته الباريزية، هو شيوع العدل والابتعاد عن الاستبداد في الرأي ، وهو أكثر من ذلك حرص الشعب الفرنسي على احترام الميثاق الذي وقعه مع مليكه ومقابلته مجاوزة هذا الأخير للأوفاق المبرمة بالثورة على الملك[72].

لن يكتفي الفكر السلفي ، وخصوصاً في مراحل تكونه الأولى ، بالربط بين التقدم الحضاري وتوفر العدل وشيوعه بل سيعترف المفكر الغربي بدرس قد استفاده منه وبفائدة ثمينة وجليلة كما يقول أحد تلامذة محمد عبده النابهين وأحد دعاة السلفية الشهيرين وهو السيد رشيد رضا « فأعظم فائدة استفادها أهل الشرق من الأوروبيين معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة ، واصطباغ نفوسهم بها حتى اندفعوا الى استبدال الحكم المقيد بالشورى والشريعة بالحكم المطلق الى ارادة الأفراد »[73]. سيرفض السلفي بقوة الرأي القائل بأن ما يعيش عليه الأوروبيون اليوم من عدالة سياسية كان للمسلمين فيه فضل السبق في العصر الذهبي الأول . (لا تقل أيها المسلم ان هذا الحكم [على نحو ما يطمح اليه اليوم] أصل من أصول الدين ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين ، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين ، **فانه لولا اعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الاسلام**)[74](التشديد منا) . الاعتبار بحال الأوروبيين اليوم هو ما يذكرنا بأن ما هم عليه

---

(71) تأمل الكيفية التي يعرض بها لمحاكمة قاتل الجنرال كليبر ، أحد قادة الحملة الفرنسية على مصر . ما هو مدعاة للعجب ، وعلامة على شيوع العدل ، هو أن الجندي البسيط لا يقتل بمجرد القاء القبض عليه وإنما هو يمثل أمام محكمة علنية . أنظر ، مزيد من التفاصيل ، لويس عوض (1969 (1) : 95) .

(72) أنظر الطهطاوي (1973 : 201 - . 223) .

(73) أورده علي أو مليل (1985 : 165) . (74) نفس المرجع .

اليوم هو ما يقره الاسلام من نظام سياسي وبالتالي فلا سبيل الى الخروج من ديجور عصور الانحطاط الا بالتماس الضوء من نور هذا القنديل الذي يتوهج في بلاد أوروبا . ولعل المغير هنا حقاً هو أن نلاحظ كيف يكون الموقف السلفي من النموذج الأوروبي أكثر انفتاحاً وإيجابية مما وجدناه عند النموذج القومي . فحيث نجد الثاني يرفض « الغرب » ويرفض استيراد مفاهيم نشأت في أرض ليس لها أن تعكس الأصالة الحقيقية التي تنشدها « الأمة العربية »، وبالتالي ينزع الى خصوصية انغلاقية ، نجد عند الأول انفتاحاً واقبالاً ودعوة الى «الاقتباس». وهذه ملاحظة أولى يتعين تسجيلها في شأن الصلة بين السلفية والفكر السياسي الحديث .

واذا ما تناولنا كتابة المؤسس الروحي والفعلي لجماعة « الاخوان المسلمين » فاننا نجده يقف من التصور السياسي الأوروبي ومن النظام الديمقراطي موقف القبول والموافقة بصفة اجمالية . يقول حسن البنا في رسالته الى المؤتمر الخامس لجماعة الاخوان المسلمين : « الواقع أيها الاخوان ، أن الباحث حين ينظر الى مبادىء الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها ، وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة ، وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال ، وبيان حدود كل سلطة من السلطات ، هذه الأصول كلياً يتجلى للباحث أنها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الاسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم . ولهذا يعتقد الاخوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله الى الاسلام . وهم لا يعدلون به نظاماً آخر »[75]. اذا كان المفكر السلفي يسلم « بالمبادىء الأساسية للحكم الدستوري باعتبارها متفقة بل مستمدة من نظام الاسلام » كما يقول البنا مرة أخرى ، فان انتقاده لا ينال الا التفصيلات والجزئيات . ما يعيبه على الدستور المصري هو أولاً ابهام بعض نصوصه حينما لاحظ، مما «يدع مجالاً واسعاً للتأويل والتفسير الذي تمليه الغايات والأهواء » ، وبالتالي يمكن أن يبلغ مستوى معارضة الكتاب والسنة ذاتها ، وثانياً«طريقة التنفيذ التي يطبق بها الدستور » ، حيث يجر التنافس الحزبي على مقاليد السلطة ومقاعد البرلمان ، يجر على الأمة ويلات وشروراً عظيمة في تقدير زعيم دعوة « الاخوان المسلمين ».

في وقوف حسن البنا عند المفاهيم التي أفرزها الفكر السياسي الحديث مثل مفاهيم الدستور ، والقانون ، واعتبار الأمة مصدراً للسيادة ، نلمس عنده حديثاً عن مفهوم للوطن لا يقصيه كلية من دائرة الفكر الحديث حيث يكون الوطن ، أصلاً ، ارتباطاً بأرض محددة وانتماء الى شعب معلوم ، وشعوراً قوياً بالانتماء الى الأرض والشعب يعبر عنه بالوطنية أو حب الوطن .

---

(75) حسن البنا (د . ت : : 172).

« فكل مسلم مفروض عليه أن يسد الثغرة التي هو عليها وأن يخدم الوطن الذي نشأ فيه ، ومن هنا كان المسلم أعمق الناس وطنيـة وأعظمهم نفعـاً لمواطنيـه . لأن ذلك مفـروض عليه من رب العالمين ، وكان الاخوان المسلمون بالتالي أشد الناس حرصاً على خير وطنهم ، وتفانياً في خدمة قومهم ، وهم يتمنون لهذه البلاد العزيزة المجيدة كل عزة ومجد وكل تقدم ورقي »[76] .

صحيح أن مما يميز الفكر السلفي هو دعوته الى الوحدة الاسلامية ، أو كما يقول حسن البنا نفسه ان الاسلام « لا يعترف بالحدود الجغرافية ولا يعتبر الفوارق الجنسية الـدمويـة ، ويعتبر المسلمين جميعاً أمة واحدة ، ويعتبر الوطن الاسلامي وطناً واحداً مهما تباعدت أقطاره وتناءت حدوده »[77](وهذه امور تربك التعريفات المعاصرة لمفهوم الوطن) ولكن ما هو حري بالإنتباه الدقيق هو أن المفكر السلفي يظل مع ذلك يتنفس في مناخ الفكر السياسي الحديث . هذا ما انتبه أحد الباحثين العرب في دراسة جيدة له عن « الحركة الاسلامية والدولة الوطنية » حيث يلاحظ ، بدوره ، أن حسن البنا قد « قبل مفاهيم « الوطن » و « الأمة » ، و « الدستور » ، محاولاً ترجمتها اسلامياً . فلا تنافر عنده بين الارتباط بوطن معين كمصر وبين الانتماء لـ « دار الاسلام »[78] .

اعتراض آخر قد يظهر أن الأمور لا تسير تماماً ، نحو ما نلح عليه من تداخل بين الفكر السلفي والفكر السياسي الحديث . هذا الاعتراض هو ما تثيره كتابات بعض الدعاة الاسلاميين من مشاكل في هذا الشأن حيث تتخذ مفاهيم الأمة والوطن والجنسية دلالات مخالفة لما نعرفه عند مؤسس جماعة الاخوان المسلمين وحيث يطفو على السطح مفهوم جديد يبدو أنه يقلب الأوراق ويبدل المفاهيم المتداولة ونقصد به مفهوم الحاكمية .

وفي محاولة منا لادراك ما يعنيه مفهوم الحاكمية هذا نقترح الوقوف ، بعض الشيء ، عند ما كتبه أحد كبار هؤلاء الدعاة الاسلاميين وهو المصري سيد قطب . في نظر السيد قطب فان « العالم يعيش اليوم كله في « جاهلية » من ناحية الأصل الذي تنبثق عنه مقومات الحياة وأنظمتها »[79] . وما هو مشهود به العالم الغربي من ابداع مادي هائل ومن تيسير لسبل الحياة لا يغير من أمر هذه الجاهلية في شيء ، لأنه يعيش أزمة روحية عميقة حيث « لم يعد لديه ما يقنع ضميره باستحقاقه للوجود ، بعدما انتهت « الديمقراطية » فيه الى ما يشبه الافلاس » (نفس المرجع ص 5) . ثم ان المفكر الاسلامي يستعيد الأطروحات السلفية المعروفة والمستعادة باستمرار منذ زمان محمد

(76) نفس المرجع : : 175 .

(77) نفس المرجع : 176.

(78) علي أو مليل (1985 : 186) .

(79) سيد قطب (1983 : 10) .

عبده : ليس ما عليه المسلمون اليوم من الاسلام في شيء ، ولكن نبرة احتجاجه تكون أكثر ارتفاعاً وحكمه أشد قسوة : « نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الاسلام أو أظلم . كل ما حولنا جاهلية . . تصورات الناس وعقائدهم ، عاداتهم وتقاليدهم ، موارد ثقافتهم (. . .) حتى الكثير مما نحسبه ثقافة اسلامية ، ومراجع اسلامية ، وفلسفة اسلامية ، وتفكيراً اسلامياً . . هو كذلك من صنع هذه الجاهلية » (ص 21) . وكل مظاهر هذه « الجاهلية » وتجلياتها تقوم ، حسب سيد قطب ، على أساس واحد هو « الاعتداء على سلطان الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية . . وهي الحاكمية »(ص 10).

مصدر « الجاهلية » التي تعيش فيها المجتمعات البشرية اليوم ، بما في ذلك المجتمعات الاسلامية بطبيعة الحال ، هو هذا الخلط في الأذهان الذي يعمل على الحاق خاصية الهية بالانسان ، أي عندما تجعل للبشر الحق في الحاكمية « فتجعل بعضهم لبعض أرباباً ، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى ، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع في معزل عن منهج الله للحياة ، وفيما لم يأذن به الله ». (نفس المرجع والصفحة) .

مهما يكن من أمر « الجاهلية » كما يشرحها سيد قطب ، ومهما يكن من أمر « الحاكمية »، هذا الاشتقاق الغريب وغير المألوف لدى الأذن العربية ، فاننا نستطيع أن نتبين منه انتقاداً للمبدأ الذي يقضي باعتبار الأمة مصدراً للسيادة كما يقضي بذلك الفكر السياسي الحديث والفقه الدستوري المعاصر ، بل ربما وجب الحديث عن تقابل ، بالمعنى الرياضي ، بين المفهومين : « السيادة » من جهة أولى و « الحاكمية » من جهة ثانية . وطبيعي أن ضرب البنية الذهنية في احدى مكوناتها الأساسية يؤدي ، حتماً ، الى احداث تغيير في باقي مكوناتها . هذا ما تمكن ملاحظته بالضبط بالنسبة لكل من مفهومي الوطن والأمة .

ليس هناك ارتباط بين الوطن والأرض أصلاً ، والأمركذلك منذ فجر الدعوة الاسلامية : « منذ ذلك اليوم لم يعد وطن المسلم هو الأرض ، وإنما عاد وطنه هو « دار الاسلام »، الدار التي تسيطر عليها عقيدته وتحكم فيها شريعة الله وحدها » (ص 157) . ومسألة القول بمجاوزة الحدود الجغرافية والاقرار بوجود رابطة فعلية تربط بين المسلمين رغم تنائي الديار وتباعد البلاد والأمصار مسألة معروفة في الفكر السلفي عموماً . بيد أن هناك شيئاً يثيرنا ونحن نتابع التعريفات التي يقدمها الداعية الإسلامي «المتطرف»: رغم رفضه لكل مقومات الفكر السياسي والفقه الدستوري المعاصر فانه يظل مع ذلك يفكر في دائرتها حتى وان اجتهد في افراغ المفاهيم من دلالاتها أو سعى الى اعطائها محتوى مخالفاً . الوطن هو ، في نهاية الأمر ، ما يمكن

اعتماده مرادفاً للمفهوم الاسلامي الكلاسيكي مفهوم « دار الاسلام »، ولكن حده يظل مرتبطاً بعاملين يحرص القانون المعاصر على التأكيد عليهما وهما : الأرض أو التراب الوطني من جانب والجنسية ، التي تبلور الانتماء الى الأرض من الواجهة القانونية ، ومن جانب آخر يكتب سيد قطب حيناً « وطن المسلم الذي يحن اليه ويدفع عنه ليس قطعة أرض ، وجنسية المسلم التي يعرف بها ليست جنسية حكم » . ويكتب حيناً آخر « الوطن : دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله . . هذا هو معنى الوطن اللائق « الانسان » . والجنسية : عقيدة ومنهاج حياة ، وهذه هي الأصرة اللائقة بالآدميين » . (ص 158 - 159) .

قد يبدو في حكمنا هذا بعض الاجحاف أو المبالغة على الأقل ، فحيث يبدو جلياً ابتعاد الدعاة الاسلاميين الجدد عما كان ينادي به رواد السلفية ، بما في ذلك مؤسس جماعة الاخوان المسلمين ، نجهد أنفسنا في البحث عن خيط واه يربط بين مفكري السلفية ، مع وجود الاختلافات بينهم . وحيث يكشف مصطلح « الحاكمية » عن ارادة كبيرة في القطع مع الاصلاحيين الاسلاميين الأوائل نصر ، من جانبنا ، على جرهم ، مجتمعين ، الى دائرة الفكر السياسي الحديث لنجعل منهم فريقاً واحداً يتحرك بموجب نفس المبادىء والموجهات رغم ما بينهم من اختلافات واضحة .

صحيح أن للفكر السلفي تاريخ ، وأن هذا التاريخ هو بالأحرى « تاريخ نكوص وتراجع » منذ دعوة جمال الأفغاني الى الآن ، وأن هنالك بالتالي متغيرات . ولكن ما لا ينبغي أن يغرب عن فكرنا أن هنالك بالمقابل ثوابت مجموعها هو ما ينسج لنا بالضبط (بالنسبة للزاوية التي تعنينا) نموذجاً واضحاً متميزاً هو « النموذج السلفي » : نموذج ثالث يكشف عن قلق واضطراب يصيبان تداول مفهومي الأمة والوطن وكذا المفاهيم الأخرى التي أفرزها الفكر السياسي الحديث .

خاتمة :

ما الذي يدل عليه تعدد دلالة المعنى التي يفيدها مفهوما الأمة والوطن في تداولهما العربي المعاصر ؟ لماذا كان المعنى واحداً بسيطاً في الفكر والحياة الغربيين ؟ كيف يمكن أن نفسر هذا التردد بين قبول المعنى الواضح الذي يجْعلُهُ لفظ الأمة أو مصطلح الوطن في الفكر السياسي الحديث وبين محاولات الرجوع المستمرة الى معان ترجع الى زمان سابق على الفكر السياسي الحديث : باسم أصالة وخصوصية مميزتين آناً ، وباسم مثل أعلى يفترض تحققه في الماضي الصحيح آناً آخر ؟

حاولت هذه الدراسة أن تبين أن هذه الأسئلة ليست واردة الا بالنسبة للنتاج الفكر العربي

ابتداء من نهاية العقد الأول من القرن العشرين فحسب . الفكر العربي في المرحلة المصطَلَح على نعتها بالنهضة أو اليقظة ، أي خلال القرن الماضي . كان يمثل عهد الانفتاح والاقبال الكاملين على القاموس السياسي الغربي كما تمت صياغته بدءاً من القرن السابع عشر . بغير كبير عناء أو جنوح الى الاغراق في التأويل يستطيع الدارس أن يدرك العلاقة بين غياب الغرب المستعمر، في أذهان مفكري « عصر النهضة » ، وبين هذا الحماس في الاقبال على المفاهيم السياسية الحديثة والذي كان في الواقع محاولة ترجمة للألفاظ وتعريبها : على نحو ما وجدناه عند أديب اسحق ، وعلى نحو ما تظهره محاولات الطهطاوي على وجه الخصوص . ذلك مـا لم يكن ممكناً بـالنسبة للمفكرين الذين حاولنا الاقتراب منهم بتوسلنا بالنماذج الذهنية الثلاثة : النموذج الـوطني ، النموذج القومي ، النموذج السلفي .

اذا كان صحيحاً أن الفكر العربي المعاصر ، عموماً ، يدور حول ثنائية التقدم والتـأخر [لماذا كانو هم (= الغرب ، أوروبا) متقدمين وكنا نحن (= الشرق ، العرب) متأخرين ؟] فان ردود الفعل التي خلفها الاتصال مع الغرب المستعمر كانت متنوعة ومختلفة باختلاف أنماط الصدمة : استعمار ، تجزئة ، محاولات تشويه التاريخ ومسخ الشخصية الوطنية ، قيام اسرائيل فيما بعد . هذا الوضع قادر ، الى حد بعيد ، على تقديم التفسيرات المقنعة لحـالات التناقض الوجداني التي يكشف عنها هذا التأرجح بين التنفس في مناخ الفكر السياسي الحديث وبين الهرب منه في محاولات من « النكوص » و « الانغلاق على الذات » .

على أننا لا نتمكن من الاحاطة بالمشكل في جوانبه الكاملة ما لم نوجه الانتباه الى مسألة حيوية تتعلق بالدخول في عالم الحداثة . لم يكن تكون المجتمع المدني في الغرب الأوروبي ممكناً الا نتيجة حصول جملة من الثورات الوطنية والاجتماعية والمعرفية ، ثورات كانت تعمل مجتمعـة ومتضافرة على احداث نقلة كيفيـة في تعامـل العقل مـع أمور الفكـر وشؤون الحياة السيـاسية والمجتمع . وما يرى اليوم ، عن صدق، أكثر من مفكر عربي واحد هو أن هذه النقلة الكيفية التي تمس البنيات الذهنية لم يتم تحققها بعد لأسباب عديدة يختلفون في تقديمها واعطاء الأولية منها لهذا السبب أو ذاك ولكنهم يجمعون على غيابها .

تعدد الدلالة التي تحملها المفاهيم السياسية في الاستعمال العربي المعاصر تكشف لنا عن صورية وهشاشة الحداثة التي تمس جوانب الحياة السيـاسية والاجتمـاعية : المجتمـع المدني ، المواطن ، الديمقراطية .

ماي **1985**

بيبليوغرافيا البحث

1 - أديب نصور ـ مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام : 1850 - 1948 .
ضمن مؤلف جماعي (صروف فؤاد وآخرون : الفكر العربي في مائة عام) منشورات الجامعة الأمريكية - بيروت، 1967 .

2 - سبينوزا ـ رسالة في السياسة واللاهوت .
ترجمة حسن حنفي (دار الطليعة ، , 1981 بيروت . صفحة 384) .

3 - رضوان السيد ـ الأمة والجماعة والسلطة : دراسات في الفكر السياسي العربي الاسلامي .
دار اقرأ ، 1984، بيروت.ص 43 - 44.

4 - عبد القادر البغدادي ـ أصول الدين . مطبعة الدولة ، , 1928، استانبول ـ ص 270.

5 - رئيف خوري ـ الفكر العربي الحديث : أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والإجتماعي . دار المكشوف ، 1943، بيروت .

6 - وميض نظمي ـ ملامح من الفكر العربي في عصر اليقظة وعلاقته بفكرة القومية العربية .
ضمن مؤلف جماعي (سعدون حمادي وآخرون : دراسات في القومية العربية والوحدة) .
منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، 1984، بيروت .

7 - مروان بحيرى وآخرون ـ الحياة الفكرية في المشرق العربي 1890 - 1939 منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، , 1983، بيروت .

8 - عبد العزيز الدوري ـ التكوين التاريخي للأمة العربية . منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، 1984، بيروت .

9 - محمد عابد الجابري ـ الخطاب العربي المعاصر . دار الطليعة ، 1982، بيروت .

10 - ألبير حوراني ـ الفكر العربي في عصر النهضة . ترجمة كريم عزقول . دار النهار (د . ت) بيروت .

11 - رفاعة رافع الطهطاوي ـ الأعمال الكاملة . نشرة محمد عمارة ، 1973، بيروت .
12 - نقولا زيادة ـ الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع . ضمن المؤلف الجماعي « الفكر العربي في مائة سنة » (مذكور آنفاً) .
13 - عبد الله العروي ـ مفهوم الحرية .
المركز العربي ، , 1981، الدار البيضاء.
14 - لويس عوض ـ تاريخ الفكر المصري الحديث : الخلفية التاريخية . دار الهلال ، 1969، القاهرة .
15 - أديب اسحق ـ الكتابات السياسية والاجتماعية .
نشرة ناجي علوش . دار الطليعة ، 1978، بيروت .
16 - علال الفاسي :
I ـ الحركات الاستقلالية في المغرب العربي . (دار الطباعة المغربية ، د . ت ، تطوان) .
II - النقد الذاتي . (دار الفكر المغربي ، د . ت ، تطوان) .
17 - السيد يسين ـ تحليل مضمون كتابات الفكر القومي العربي . ضمن المؤلف الجماعي (وليد قزيها وآخرون) « القومية العربية في الفكر والممارسة » منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، 1980، بيروت. (أعمال ندوة) .
18 - محمد أحمد خلف الله وآخرون ـ القومية العربية والاسلام . منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية ، 1982، بيروت .
19 - زكي الأرسوزي ـ الأمة العربية : ماهيتها ، رسالتها ، مشاكلها . دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ، 1958، دمشق .
20 - مارلين نصر ـ التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر : دراسة في علم المفردات والدلالة . منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، 1981، بيروت .
21 - جمال عبد الناصر ـ فلسفة الثورة . دار المسيرة (د . ت) ، بيروت .
22 - جمال عبد الناصر ـ الميثاق . دار المسيرة (د . ت) ، بيروت .
23 - ميشيل عفلق :
I ـ في سبيل البعث ـ دار الطليعة (د . ت) ، بيروت .
II ـ البعث والوحدة ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، (د . ت) ، بيروت .
24 - علي أو مليل ـ الاصلاحية العربية والدولة الوطنية . دار التنوير ، 1985، بيروت .
25 - سيد قطب ـ معالم في الطريق . دار الشروق ، بيروت ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ـ 1983.

26 - حسن البنا ـ رسائل الامام الشهيد . المؤسسة الاسلامية للطباعة والنشر (د . ت) . بيروت .

27 - L . Althusser - Pour Marxc.
éditions François Maspéro , 1965 , Paris .

28 - J .P . Vernant - les Origines de la pensée Greque .
Presse Universitaire de France (P .U .F), 1981 , Paris .

29 - Bossuet - Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte . Livre III 1,2,3 . Hachette 1878 .

30 - Gérard Mairet - Peuple et nation . in - les idéologie (F . Chatelet G . Mairet). tome III : de Rousseau a Mao . les éditions Marabout , 1981 , Belgique .

31 - Hicham Djaït - Problèmatique et critique de l'idée de nation arabe in « Renaissance du monde arabe » actes de colloque (A . Abdelmalek autres) - éditions Duclot , 1972 , Belgique .

32 - Carré Olivier - Utopies socialisantes en terre arabe d'orient . in- Revue Tiers monde , T . XIX. N°75 . (Juillet /Sep 1978) .

الفهرس

للمؤلف

– دولة الخلافة

دراسات في التفكير السياسي عند الماوردي

(منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط ، المغرب ، 1980) .

مع آخرين :

1 ـ الفلسفة في الوطن العربي المعاصر

(مركز دراسات الوحدة العربية ، سبتمبر 1985 ، بيروت) .

2 ـ الفكر العربي والثقافة اليونانية

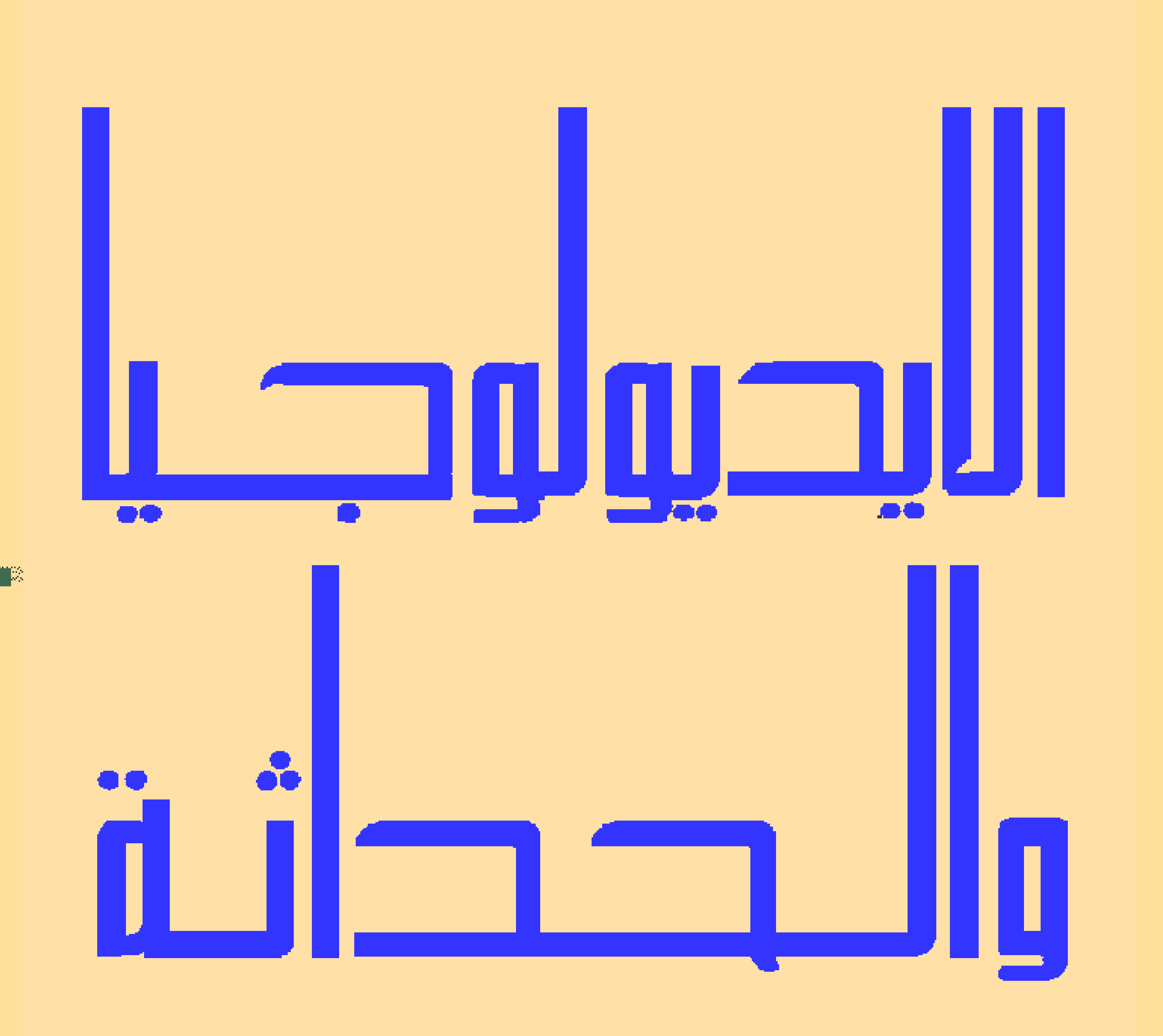
(منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط ، 1985 ، الرباط) .

3 ـ في النهضة والتراكم

دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية مهداة للأستاذ محمد المنوني .

(دار توبقال للنشر ، 1986 ، الدار البيضاء) .


مكتبة
التنوير



كما أن هنالك في أذهان المثقفين العرب ووعيهم صوراً متعددة ومختلفة للواقع العربي المعاصر، وللتاريخ والثقافة العربيين فإن هناك، بالمقابل، صوراً متعددة ومختلفة لهذه «الإنسانية المتقدمة»، أي لهذا «الغرب» الذي يظل نموذجاً مقبولاً أو مرفوضاً في كله أو جزئه، نموذجاً لعالم الحداثة المأمول، للعالم المقبول كُلّه أو جُلّه أو بعضه فقط.

